شرح طبيعيات الاشارات والحكمة الفلسفية عدد ٢١

شرح اشارات

شرح طبيعيات از
الاشارات في الحكمة
الفلسفية

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين
والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا.
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش
باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم قال هذه اشارات الى اصول وتنبيهات
على جمل التي احرم اقول هذه العلوم وان كانت كثيرة السعة جمة الفروع لكن
الشيخ اشار في هذا الكتاب الى اصول خاصة اراء الحكماء وزبدة افكار العقلاء
يستبصر بها من تيسرها الله له ولا ينتفع بالاصرح والاهون من عسر
عليه لما مر من قوله عليه كل ميسر لما خلق له والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الطبيعيات
قال النمط الاول في تجوهر الاجسام اقول النمط نوع
من البسط ويقال لجماعة من الناس النمط الاوسط والتجوهر جعل
الشيء جوهرا والمراد بالجوهر ههنا ذات الشيء وحقيقته يقال السواد
في جوهره كذا اي في ذاته ومعناه النمط الاول في ان تجوهر جميع الاجسام
من اي شيء واعلم ان ابواب الطبيعي والالهي بالنمط لانها من المقاصد التي يشكل
العقول منها كالبساط وفي هذا النمط مسائل المسئلة الاولى في ان الاجسام
غير مركبة من اجزاء لا تتجزى قال وهم وانتداه من الناس من يظن
اقول الوهم هو الاعتقاد المرجوح من اعتقادي الطرفين والظن هو
الراجح منهما ولما كان هذا المذهب مرجوحا في نفسه سماه بالوهم وقال من يظن
لكونه في اعتقاد القائل به ونبه بالاشارة للحق وابطال الباطل واختلف
اهل العالم في تجوهر ذات الجسم على مذاهب انحصرت في ستة لان الجسم اما ان يكون
ذا مفاصل بالفعل اولا والاول اما ان يكون تلك المفاصل من اجزاء لا تتجزى او لا
والاول اما اجزاء متناهية اولا والثاني اما من اجسام صغار اولا والاول
هو مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين والثاني منسوب الى النظام
من قدماء المعتزلة والثالث مذهب ذيمقراطيس لانه زعم انها اجسام صغار
لا تقبل القسمة لصغرها والرابع مذهب قوم من الاقدمين الذين زعموا انها

قال عليه م

الى اسامه

خطوط

2

خطوط والثاني هو ان لا يكون مفاصله بالفعل لا يخلو من ان يكون انقسامه الى
الممكنة متناهية اولا والاول منسوب الى محمد الشهرستاني ومذهبه مذهب الحكماء
في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والثاني هو مذهب جمهور الحكماء فهذه
ستة مذاهب واراد الشيخ في هذه الاشارة ابطال مذهب المتكلمين وبعض
الاقدمين الذين قالوا ان كل جسم ذو مفاصل يلتئم عند تلك المفاصل اجزاء متناهية
غير اجسام يتجوهر منها الاجسام وقالوا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا الكسر
لصغرها اذ الكسر هو فصل الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ
حجم فيه ولا قطعا لصلابتها اذ القطع هو فصل الجسم بنفوذ جسم اخر فيه
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف عن طرف ولا فرضا عقليا للصغر به
استحالة على الحال ومع ذلك قالوا ان الواحد منها اذا وضع بين اثنين
يكون ما يماس الطرفين غير المماس ليحصل الامتداد والحجم قال
ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك فقد انقسم اقول هذا هو البرهان
على ابطال مذهبهم وتقريره ان يقال لو كان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى يلزم
اما انقسام الجزء او عدم الجسم وكلاهما محال اما الملازمة فلان الجسم لو كان مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى فلا يخلو من ان يكون الجزء الذي يقع بين الجزئين حاجبا لهما
عن التماس اولا والثاني اما ان يكون بان يلاقي الوسط باسره وذلك اما ان يكون
بطريق التداخل اولا فحينئذ لا يلزم انسام فاذا كان حاجبا يلزم ان يلقى كل من الطرفين
من الوسط شيئا غير ما يلقاه منه الطرف الاخر اذ لو لقي كل من الطرفين ما يلقاه
الاخر لزم تلاقي الطرفين فلا يكون الوسط حاجبا وح يلزم انقسام الوسط
بالوهم وفيه نظر لانه ان اراد بالشيء بعضه فذلك عين النزاع وان اراد به
طرفه فلا يلزم ان يكون احد الطرفين غير الاخر وذلك مسلم لكن لا يفيد اللزوم انقسام

نفسه وأيضاً هذا منقوض بالفصول المشتركة من النقط والخطوط والسطوح
إذ لها ملاقاة مع الشيء مع عدم الانقسام وإن كان الطرف يلاقيه بأسره
بدون التداخل بذلك إنما يكون بحدود المماسة وح يلزم عدم الحجم والجسم لان كل
اثنين منها يصير واحداً وإن لاقاه بالتداخل حتى يصير مكانهما او حيزهما
واحداً يلزم مجموع الأمرين انقسام الجزء وعدم الحجم اما الأول فلانه ح
لا بد وان يعد الطرف في الوسط إذ المداخلة لا يتصور عند المماسة إذ المراد
اتحاد الطرف مع اختلاف الوضع بل بعد ما لا بد من النفوذ حتى يلقى من الوسط
عند النفوذ يسامتها او الملاقية عند المماسة وذلك القدر الذي نفذ فيه عند
النفوذ يكون غير ما يلاقيه بعد المداخلة فيلزم انقسام الوسط واما الثاني
فلان اللقاء الموهوم بعد المداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف
بلا حجم كملاقاة الوسط اياه وإن لا يتميز عن الوسط في الوضع وهو كون الشيء بحيث يشار
إليه بأنه ح لا يبقى شيء من الطرف فارغاً عن ملاقاة الوسط ولا من الوسط فلا يبقى
ترتيب ولا حجم فثبت أن اللقاء لو كان بالكلية يلزم مجموع الأمرين وهو خلاف
المفروض فيلزم أن لا يكون الملاقاة بالشيء بل بشيء دون شيء ويلزم الانقسام واعلم أن
هذا إشارة بقوله فإذا كان شيء من ذلك يعني من الأمرين على تقدير الملاقاة
بالأسر لم يكن الملاقاة بالأسر وإنما قال مكانهما او حيزهما إذ ثابت قسمة
لأن المتكلمين زعموا أن الحيز في الحيز وهو الفراغ الموهوم المشغول بالشيء الذي لو لم
يشغله لكان خالياً لا في المكان إذ هو عندهم البعد الذي ينفذ فيه أبعاد الجسم وهذا
مختص بالأجسام فلا يتصور هذه للجزء والباقون فلا يتصور أي يوجهه **قال**
وهم وإشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكون من أجزاء غير متناهية
أقول هذا الفصل في إبطال القول بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية وهو
الذي

الذي ينسب إلى النظام وذلك لأنه لما اعتقد أن كل جزء من أجزاء الجسم فهو منقسم
لما فيها من دلالة الدليل على انقسام الجزء ظن أن هذه الانقسامات حاصلة بالفعل
إذ ما فرق بين القوة والفعل فلزمه القول بتركيب الجسم من أجزاء لا يتحرى غير
متناهية وإن صرح بأنها الجزء وذلك لأن الانقسامات لو كانت حاصلة بالفعل
فلا بد أن يحصل مفاصل هو التي ما بالفعل ويكون بين كل مفصلين جزء ح يلزم أن يكون
ذلك الجزء غير منقسم بالوهم وإلا لكان منقسماً بالفعل على اعتقاده فلا يكون هو التالي
هو التالي ولذلك قال الشيخ ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف يعني التأليف
من أجزاء لا يتحرى **قال** والعلم أن كل كثرة متناهية او غير متناهية
الماهية **أقول** هذا ابتداء البرهان على إبطال هذا المذهب وتقريره إبطال
لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية يلزم المحال إذ لا بد وأن يوجد فيها الواحد
والعدد المتناهي لأن كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد وان يوجد فيها
الواحد والكثرة المتناهية إذ كل كثرة مركبة من الآحاد وكل اثنين يوجد فيها
او ثلاثة او أربعة إلى غير ذلك يكون عدداً متناهياً وإذا وجد فيها الواحد والعدد
المتناهي فلا يخلو من أن يكون حجم ذلك المجموع المتناهي أزيد من حجم الواحد منها
او لا فعلى التقدير يلزم المحال اما إذا لم يكن فيلزم أن لا يكون بالتزايد مفيداً
للمقدار وفيه أن لا شيء الحجم أيضاً لأنه لو لم يزد حجم المجموع على حجم الواحد
لكان ذلك باتحاد حيز المجموع مع حيز الواحد وذلك ينفي العدد وإن كان
في العقل بعدد فلهذا قال فلم يتعين ما لم يكن مفيداً للمقدار يلزم معنى الا
حجام مع أنها باسرها داخلة وللخصم أن يقول لا نسلم أنه لو لم يزد المتناهي
حجماً لم يزد غير المتناهي بل هذا غير مدهش وجاز تعويد ذلك المقدمة بوجه
بديع هذا المنع وهو أن يقال لا بد وأن يزيد حجم الاثنين منها على حجم الواحد

بعونه ايه والقوع في هو انه لا سالف للحركة والزمان فما لا ينقسم فلذا وان فهم
من الثاني الى اما لكنه اذا ذكر مطابقه وسائره انه لو لم يكن كذلك يلزم تناهي
انقساماتها الى ما لا ينقسم اصلا و ح يلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى و ذلك
لان المتحرك اذا قطع جزء من اجزاء الحركة التي لا يتجزى جزء من المسافة يلزم
ان لا يكون ذلك الجزء من المسافة منقسما والا لكانت الحركة على نصفه نصف الحركة
على كله ويلزم انقسام ذلك الجزء من الحركة هذا خلف وكذا لو قطع في جزء من الزمان
جزء من المسافة يلزم عدم انقسام ذلك الجزء من المسافة والا لكانت الحركة على نصفه
مثل الحركة على كله ويلزم انقسام جزء الزمان هذا خلف المثله في اثبات الهيولى
قال اشارة وقد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا الى قوله
يعني بهذا البرهان انه تعالى قد علم مما مر ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا والثخن
هو حشو ما بين السطوح وانه قد يعرض له اتصال والانفصال كما في الماء
مثلا كوز ماء واحد و معلوم انه ح شيء ان يوجد في الجسم ما يكون هو بعينه موضوعا
لهما قابلا لها اذ الاتصال انما يعرض لما كان منفصلا وبالعكس و سيعلم منها بعد
ان المتصل بذاته اي الصورة الجسمية غير الذي له قوة قبولها حتى يكون هو بعينه
الموصوف بالامرين فيلزم من هذه المقدمات ان يكون في الجسم شيء له قوة
قبولها غير المتصل بالذات و هو المراد بالهيولى فوله فاذا قوة هذا القبول
الى بطلان توهم وجوده على ان هذا البرهان و هو انه تعالى لم لا يجوز ان يكون
قوة هذا القبول اي استعداده غير وجوه المقبول اي الاتصال والانفصال
او غير شيء اي شكله او غير صورته والصورة ما به تصير الشيء بوجاده للجملة
ما يخص بكل واحد منهما و ح لا يكون القابل الا حدهما قابلا للاخر و استعداد قبول
الشيء يجب ان يكون لازما لذات القابل في اثبات التي بطلانه فانا لما بينا انه يحدث
للجسم

للجسم اتصال وانفصال فلا بد ان يكون قوة قبولها سابقة على وجودهما لازمة لذات
القابل وليس شيء مما ذكر لم كذلك فيلزم ان يكون قوة القبول غيرها واعلم ان
الشروح قاصرة عن هذا التوجيه و بعضهم ظن ان مراده بالمقبول الصورة
الجسمية و هذا اغلاط لانه اراد ذلك لكانت تلك المقدمة مناقضة اذ بان ان تلك
القوة لغير ذات المتصل بذاته اخص منها قال و تلك القوة لغير
ما هو ذات المتصل الى قوله اقول هذا اشارة الى بيان المتصل بذاته
غير قابل لها فيلزم لا يكون هو بعينه الموصوف بهما و ذلك لان المتصل بذاته
ينعدم عند ورود الانفصال و يوجد غيره بالشخص بسبب انعدام اتصاله
و عند عود الاتصال لا يعود المتصل الاول بعينه لاستحالة عود المعدوم
بعينه بل يعود ما هو مثله فعلم انه غير قابل لها ذلك القبول فان قيل يلزم ح
من هو مما تكلم كون الخط مركبا من الهيولى وكذا السطح لكونها قابلا للفصل والوصل
قلت لا نسلم بل يلزم وجود الهيولى معهما واعلم ان المراد بها ان كان الاتصال
او بعينه او الامتداد ان سلم عدم القبول لكن لم لا يجوز ان يكون القابل هو الجسم
الموصوف بها فان كان الموصوف بها فعلم قبوله ممنوع وان كان الموصوف
مع اعتبار شيء منها كالمتصل اذ هو الموصوف مع الاتصال فعدم قبوله فقدا
للمجموع مسلم اذ المجموع من الشيء و الصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه
لكن لم لا يجوز ان يكون القابل ذلك الموصوف و هو الجسم و هذا شيء
قال و نعم و نقله و لعلك تقول الى قوله اقول هذا الفصل مشتمل
على سؤال يرد على اثبات الهيولى وجوابه و تقريره انه تعالى اثم اثبت للجسم
من قبول الجسم الاتصال والانفكاك على وجود القابل و هذا ان لزم انما يلزم
ما يقبل الفك والفصل بالفعل وليس كل جسم كذلك كالافلاك فلا يلزم ان يكون

لكل جسم هيولى وانما قال اجسم لان اضافة الجمع على الافلاك يجعلها متمثلة
ان خطر ههنا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني اي حقيقة الصورة
الجسمية في نفسها واحدة لان مفهوم الصورة الجسمية وهو المتصل بذاته في جميع
الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية واحد فيكون الكل في المعنى والاحتياج
الى القابل واحدا فاذا وجد بعضها محتاجا الى ما يقوم فيه عرفنا ان طبيعتها
غير مستغنية عما يقوم فيه اذ لو كانت طبيعتها مستغنية عما يقوم فيه لكان هذا
لازما لذاتها فيجب لما ذاتي كان لها ان لا يستغني ولما لم يكن كذلك علم انها
محتاجة الى ما يقوم فيه ولقائل ان يقول انما لزم من ذلك تسليم مقارنة الصورة
للهيولى لاحتياجها اليها ولئن سلمنا لكن احتياجها اليها اما في وجودها
او فيما لا يتحقق وجودها بدونه او فيما يتحقق بدونه والا ولان يوجبان كونها
عرضا والثالث جوازهما بدون الهيولى فحاله لا لها طبيعة نوعية اشار اليه
جواب سؤال وهو ان يقال ان الجسم طبيعة واحدة ومع ذلك يوجد بعض
افراده محتاجا الى محل معين دون الباقي فلم لا يجوز ان يكون كذا في جميع
ويوجه الجواب ان يقال الطبيعة الجسمية انما تقتضي بذاتها فصلها فلو هي
لا تفارق ابدا عن تعيينه واما اختلاف مقارنتها بالعقول فلتعين
حدة دائما بل من حيثها ادمى علل مقتضية لحصولها في الخارج فلا تختلف
الطبيعة فانها طبيعة نوعية بحصول الالة عن محاجة في حصول ذاتها
الى مقارنة علة مقتضية حتى يختلف بسببها مقارنتها واختلافها انما يكون بالخارج
عن العقول فلا يكون لها اختلاف المقارنة قال وهم وتلبيس ولعلك
تقول لا الجرم اقول هذا الفصل يشتمل على سؤال اخر وجوابه وتقريره
ان يقال انما لزم من توهمكم الذي ذكرتم في الفصل الثالث وحوشي واحد

فالاتصال قابل للانقسام بالوهم لا بالفك فلا نسلم امكان انفصاله بالفعل بل المنفصل
انما هو الجسم المركب من تلك الاجزاء التي لا تحتمل الانقسام الا بحسب الفرض
والوهم واختلاف العرضين فارس او مضايف كما هو مذهب ديمقراطيس
وحاصله ان الجسم الذي هو واحد بالاتصال غير قابل للفك والذي قابل له غير واحد
بالاتصال قال فان خطر ههنا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية
الى الجرم اقول تحريره ان يقال سلمنا ان ما ذكرنا انما دل على ان هو على القسمة
الوهمية او الفرضية او الواقعة باختلاف العرضين فارس او مضايفين
وهو ما يكون للموضوع بالقياس الى الغير كاختلاف المحاذاتين او الموازاتين
او المماستين لكن يلزم منها جواز القسمة الفكية لان ما يحدث في المقسوم القسمة
ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع مجموعهما وطباع ما
الخارج عن المجموع الموافق له في النوع فيكون هناك امران متصلان ومما الجزءان
الحادثان بالوهم او غيره وامران لخارجان بينهما انفكاك وانفصال في المجموع
والخارج عنه الموافق له في النوع وقد تعلم ان الامور المتساوية في الماهية
والطبيعة لا تختلف افرادها في مقتضى تلك الطبيعة فيصح اذا اثنين كل اثنين
منها ما يصح بين اثنين اخرين فاذا يصح الاتصال بين المتباينين والانفكاك
بين المتصلين فيه والطباع لغة مرادف للطبيعة وفي الاصطلاح يقال لمصدر
صفة ذاتية قوية قال اللهم الا من عائق الى الجرم اقول يعني ان الانفكاك
بين المتماسين يوجب جواز الامكان بين المتصلين الا ان من تلك
الطبيعة الا لمانع خارجي وذلك المانع اما لازم لتلك الطبيعة وح يمتنع وجود
المتماسين اذ المانع من التعدد اذا كان لازما للطبيعة امتنع التعدد
من تلك الطبيعة ويلزم انحصار تلك الطبيعة في شخص او زائد عنها كما

حا

في الفصل اذا اتصلا به وجاز الانفكاك وهو المطلوب قال
بل يسمه كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص اقول كل نوع يمكن ان يكون له اشخاص
بحسب مفهومه الكلي ويعاقه عن ذلك لازم طبيعي عائق لا يوجد للاشخاص
المحتملة لذلك النوع ايضا بسببه وكيف يوجد والمانع لازم قال ومن
الشي قد بان لك ان المقدار الى اخره اقول من جملة ما ذكر وجوب الهيولى
جواز التخلخل والتكاثف فاذا السبب ان يشير اليه في هذا الفصل اذ قد
يحتاج اليه في المباحث الاتية ونقول ان يقال قد ظهر في ما مر ان المقدار
من حيث هو المقدار او الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مقارنة
ليس يلزمه عامها معه وتكون الصورة الجسمية صورة فيه كما سبق وتكون ذلك الشي
هيولاها وظاهر ان ذلك الشي ليس له في نفس ذاته مقدار والا لما كان
قابلا للفصل والوصل والوصل لما عليه ولا صورة جسمية والا لكان للهيولى
هيولى اخرى نقض ما مر ويلزم من الهيولى الاولى نسبتها الى مواد
المركبات الجسمانية سواءها على حد ما وان لم يكن لها في نفسها مقدار ولا صورة
كان نسبة المقادير اليها سواء فلا يبعد ان يحل في بعض الاحيان مادة مقدارا
اكبر ومادة اصغر بحسب جسم واحد تارة اكبر وهو التخلخل وتارة اصغر
وهو التكاثف وانما قال في بعض الاحيان لان هيولى الفلك المحدد لا تقبل
لا مقدارا معينا المسلم في ان الصورة لا تنفك عن الهيولى قال اشارة
يجب ان يكون محققا عندك الى اخره اقول هذا الفصل في بيان تناهي الابعاد
اذ قد يحتاج اليه في هذه المسئلة ومسائل اخرى فقال يجب ان يكون محققا
عندك اولا ذلك بعد في بطالة شرعة انه لا يمتد بعد في ملا او خلا جاز وجوده
للخلاء وانما قال ان جاز لانه لم يثبت امتناع بل قال والامر الجائز

ان يعرض امتدادات الى اخره اقول هذا ابتداء البرهان وتحريره ان
يقال لو جاز امتداد الابعاد الى غير النهاية يلزم امكان انحصار ما لا يتناهى
بين الحاصرين وهو محال لان امكان المحال محال فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه لو كان كذلك يلزم امكان امور يلزمها يلزمها امور اخرى يلزم منها التالي
اما الاول فنقول يمكن امكان الامور اللازمة فلانه يمكن ان يعرض امتدادات
الى غير ما يتناهى من مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
وهو ظاهر لان ذلك انما يمكن ان لو كانت اللانهاية من جميع الجوانب ويمكن
ان يعرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات يعني يكون زيادة
كل بعد على ما قبله بقدر زيادة ما تقدم عليه ويمكن ان يعرض بينهما مثل الابعاد
الى غير النهاية وانما قال بقدر واحد لان زيادة كل بعد لو كانت اقل من
زيادة ما قبلها كما تكون مثلا كل منها نصف ما قبلها جاز عدم تناهي الزيادات
مع تناهي بعد ما ادعى اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول
ان كل خط يمكن تنصيفه ومعلوم ان نصف الخط لا بد وان يكون خطا فيمكن تنصيفه
الخط الى غير النهاية مع كون الخط متناهيا فيجب ان تكون الزيادات اما متساوية
واحدا او اكثر وانما خصص المثل بالذكر لانه لا ينافي حصول الزائد او يوجد
المثل في الزائد قال فيكون ههنا امكان زيادات الى اخره اقول
هذا بيان المقدمة الثانية وهي ان يلزم من امكان هذه الامور اللازمة يلزمه
امور اخرى احدها امكان زيادات غير متناهية على البعد الاول والثاني
ان كل زيادة توجد فان جميع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد بعدها والثالث
ان كل جملة من الزيادات التي امكنت يمكن ان توجد مثال بعد يشتمل على جميع
ذلك الممكن اذ لو امتنع ذلك بل انما يمكن الاشتمال على الزيادات الى غاية لا يمكن

للطبيعة اذا خلي لنفسه فانها تقتضيه لا من حيث انه طبيعة بل من حيث
انه موتمن والطبيعة هي مبدأ قريب للحركات والسكنات التي للجسم وفي
بعض النسخ ما كان لفظ صورة الكل الثابتة التي هي فاعلة لا تكون وفي نسخة
ان يجعل ما الوصفية في قوله حينئذ اما للكل موصولة فاعل له قال
واما المقدار لو افترقت لكان أقول قد بين ان عدم اتصاف الجسم
بصورة الكل وشكله في الفلك انما كان لمانع والمانع مفقود ههنا فيستلزم
النقص وذلك لان المقدار الجسماني اذا كان مفقود لم يكن هناك شيء يوجب شيئا
الا طبيعة الصورة الجسمانية وتلك الطبيعة واحدة لم تقتض كلا وجزئيا الا
من نفسها اذ لا مدخل لغيرها في ذلك البحث بعد تجويدها اما العلة فلما
في الفصل الثاني واما القابل فلتقدير انفرادها عنه واذا لم يكن لغيرها
مدخل في ذلك فهي لا تقتضي شيئا معينا مما يمكن ان يختلف فيه والا لكانت تلك
ذلك الشيء فلا تقتضي الكلية فتحقق المانع المذكور في الفلك فعلم انه لا يمكن ان يقال
فيها الجميع بأن شيئا خاصا منها يعرضها بحسب امكان ووجود ما لولا العوارض
بحسب صلاحية محل المقدار والشكل الكلية والجزئية حتى يقع لذلك الحرف
الثاني ان يصير ما هو كالجزء حالة مخالفة للكل كما امكن في الفلك من حروف
الكلمة الثانية المستعمل لمخالفة الحروف حلت ما العارض في هذا البرهان
اذا البرهان الاول قد دل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى لعموم الفصل
والوصل ولانها طبيعة واحدة كما مر قلت الاول انما دل على عدم انفكاكها
في الاجسام لا مطلقا وهذا بعد ذلك فان قلت حينئذ يكون هذا مغنيا عن
الاول فما الحاجة في ايراده قلت لا حاجة الثاني اليه وانه لا يمكن تناول
الفصل والوصل بدون الهيولى والله اعلم المسئلة ٤ في ان الهيولى لا تنفك عن

الصورة الجسمانية قال هذا الحامل اما له وضع لا أقول مثل مقدمة
سوقي عليها بيان المطلوب وهي ان يقال ليس لهذا الحامل في ذاته وضع اي هو ليس
في نفسه بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه بانه هناك بل انما يصير ذا وضع من جهة اقتران
الصورة الجسمية به اذ لو كان له في نفسه وضع فلا يخلو من ان يكون منقسما في جميع
الجهات او لا فان كان كان ذا حجم في نفسه وان لم يكن منقسما كان في حد ذاته منقطع
منتهى اشارة الامتداد اليه اذ لو كان ذا ابعاد فكان منقسما كما علم في المقالة الاولى واذا
كان بانه شيء فان لم ينقسم في شيء من الجهات اصلا كان نقطة وان انقسم فان انقسم
في جهة واحدة او جهتين اذ لا يمكن انقسامه في جهة الثالثة والاول خط والثاني
سطح والاقسام باسرها اما كونه ذا حجم فلانه يوجب ان يكون بالعراء عن الصورة الجسمية   باطلة
جسما وايضا يلزم ان يكون جزء الجسم في نفسه عين الجسم واما كونه نقطة فلانه يلزم
كون العرض الغير المنقسم محلا للجوهر المنقسم وكذلك القول في القسمين الباقيين
او نقول فلان البديهة حاكمة في موضوع ولا شيء من الحامل كذلك والا لكان الجسم حالا
في الموضوع وذلك محال فلا شيء من هذه البديهة بحمله واما تعرض الشيخ لكونه بانه ليس
كونه نقطة او خطا او سطحا فلعله ان الهيولى ليس لها في ذاتها وضع فان عرض
لها الوضع فمن قبل اقتران الصورة الجسمية قال فليس حلوه صادقا سوى
لا صورة وكأنه اراد أقول هذا هو البرهان على ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
اذ لو كانت مجردة يلزم المحال وذلك انها لو كانت مجردة ثم لحقتها الصورة الجسمية
فلا بد وان تصير ذات وضع مخصوص في موضع مخصوص لامتناع ان تحصل في جميع
المواضع او لا في شيء او في موضع مبهم غير معين اذ لا يتعين وجوده المعين في غير
المعين واللازم بقسميه ومتى صارت ذات وضع مخصوص في موضع مخصوص باطل
لانها لو صارت كذلك ولا بد لذلك من مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح والمخصص

فاختصاص بعض الاجسام ببعضها دون الباقي يستدعي مخصصا وهو اما نفس الجسمية
المشتركة او لوازمها وح يلزم اشتراك جميع الاجسام في ذلك او عوارضها المفارقة
او امر منفصل وح نعود الكلام في اختصاصها بذلك الجسم دون الباقي او امر داخل
لذلك الجسم وهو المطلوب والحصر ظاهر لانه اما ان يكون منفصلا عن ذلك الجسم
اولا والثاني اما نفس الجسمية او لوازمها اولا والثاني اما داخل لذلك الجسم او عرضي
والوجه الثاني ان كل جسم يقتضي مكانا خاصا كالاستداني او وضعا خاصا
ان لم يكن ذا مكان كالمحدد وح يستدعي ذلك مخصصا ويأتي البرهان بتمامه
وهاتان الصفتان من باب التلازم والاولى في معرض الكشف وللقائل ان يقول هذا
الكلام يعود في اختصاص كل جسم بصورة النوعية ويلزم اما التسلسل او الترجيح
وههنا شيء وهو انه يلزم مما ذكرنا برهان يدل على تجانس مادة حكم قال
اشارة واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل لا الصورة اقول مقصد الاشارة
الجواب سؤال وارد على ما ذكر في الفصل الثاني من المسئلة الثالثة وهو ان الصورة
لو كانت كافية في لزوم الشكل والمقدار للجسم يلزم اشتراك جميع الاجسام في شكل
واحد ومقدار واحد لكون الصورة مشتركة بين الجميع فاشار بان هذا الحامل
ليس كافيا في لزوم الشكل والمقدار المعين ولا اللزوم الثاني المذكور في ذلك
الفصل ولا يكفي ايضا هذا الحامل مع صورة النوعية والا لما اختلفت اشكال اجزاء
العنصر الواحد ومقاديرها بل يحتاج في اختلاف الاجزاء شكلا ومقدارا
الى مخصصات ومعينات وامور مناسبة لذلك من خارج والمعينات
هي العقول والنفوس والتغيرات اللاحقة والعوارض العنصرية السماوية
والاحوال المناسبة هي الاحوال للاجسام مثل الصور اللاحقة وبعضهم فسر
المعينة بالاتفاقية وهي ما يكون وجودها غير دائم وغير اكثري فتبع اسبابها

بسبب تخلف الشرائط عن اسبابها في اكثر الاوقات او في شطرها كالاحوال
التي تقع مثلا في الهواء والارض بسبب حركة السحاب والرياح والمياه وافعال
الحيوانات الموجبة لاختلاف احوال اجزاء العناصر من الرخاوة والصلابة
واللطافة والكثافة والسرور والتقعر وغير ذلك مثله وهذا اشارة يطلع
على اسرار اخرى يعني بما علمت ان اختلاف احوال الاجسام يقتضي الحوادث
واسباب خارجية مناسبة من الصور السابقة والتغيرات اللاحقة فتعلم من ذلك
انها اسباب سابقة اذ يلزم ح ان لا يكون للحوادث بداية ونهاية ولا يلزم الثاني المذكور
ويلزم ان يكون للاجسام قديمة وانه لا بد من حركة سرمدية يكون سببا للاستعدادات
المختلفة في المادة بقبول الاثار المختلفة وان تلك الحركة تقتضي وجود جسم متحرك
ابدا وان ذلك يحتاج الى مبدأ اقدم يقتضي وجود هذه الحوادث عند تمام الاستعداد
وللقائل ان يقول هذا انما يلزم ان لو لم يكن الصانع فاعلا مختارا وهذا هو
القول الحق المبين المسئلة في كيفية تعلق الهيولى بالصورة قال
وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة اقول
لو بدأ ان بين في هذه المسئلة ان الصورة شريكة لعلة قوام الهيولى وعنوان هذه
المسئلة ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة وعلى هذا التقرير
احد في التوحيد بانها اما علة مطلقة او آلة وواسطة او شريكة ثم حال وليس احدهما
اولى بان يكون مقاما له لاخر من العكس وهذا امتداد ذكر مناف للتقدير
واما بيانا فلانه ذكر في اثناء المسئلة ان الصورة ليست علة ولا آلة ولا واسطة
لعدم تقدمها على الهيولى ثم اللزوم الا الحصر العلة مع ان هذا العلة يجب ايضا ان يكون
متقدما فان قبل انه من حيث هو علة التعالي هو علة الايجاد حتى يجب ان يكون
متقدما مفعوله ح يرد بانه اما ان يكون علة التعالي والها وواسطتها

او في علة الايجاد والبقا او واسطتها فانه كان الاول فلا نسلم ان الصورة ليست
احديهما قوله في الفصول الآتي نعم انما لو كانت احديهما يلزم تقدمها على الشي
فلم لا نسلم وجوب تقدم علة البقا والبقا او واسطتها وان كان الثاني فلا نسلم
الحصر في الاقسام المذكورة لجواز ان تكون الصورة علة البقا والبقا او واسطتها
والنادر خرج عن جميع ذلك وما ذكر احد شيئا من ذلك الا على وجه لا يسمن
ولا يغني من جوع ونحن نبين جميع ذلك بعون الله وحسن توفيقه فنقول
يجب ان نعلم ان العلة قسمان علة الايجاد وهي ان توجد الشي بعد ما لم يكن وعلة
البقا وهي ان تكون سببا للبقا التي اذ بقا الوجود واستمراره عقيبه وعقيب
حدوثه فلا بد له من موثر كالسيلان الماء وافعاله المخصوصة من الحركات
والسكنات علة الايجاد وسيلانه لا تمام للاجزا والدعائم ولا ساطين وامثالها
علة البقا وعلة الايجاد اذا كانت تامة الناس والمعلول تامة النفس لا ان الباس
والعول ينفكان السلب والصفة يستغني المعلول في بقائه عن الفوم فاذا ثبت
العلة موجودة اذا لم تكن ناقصة كانت كاملة والمعلول تاما لا يبقى الاحتياج
الى شي كالبادي تعالى بالنسبة الى العقل الاول وان لم تكونا تامتين او
احديهما يبقى الاحتياج في البقا الى شي كالماسية النار بالنسبة الى اشتعال
السلبة المخصوصة عن الاذهن فانها تشتعل لكن يحتاج الاشتعال في بقائه الى
الاستمداد بالدهن وعلة الايجاد ان لم تكن تامة مع المعلول فلا بد للمعلول
من علة اخرى يبقى بها كما في المادة فعلى هذا تكون علة الايجاد مغايرة لعلة البقا
انما اذا كانت تامة فاما لا يبقى للحاجة الى شي اخر اصلا وان وقعت فانما
يقع الى معنى ومعنى كما مر فاذا كانت الصورة علة الايجاد او الة او واسطة
لما فيكون ايضا كذلك بالنسبة الى البقا لكونها تامة مع الهيولى وان لم يكن شي
منها

منها بالنسبة الى الايجاد لم يكن ايضا بالنسبة الى البقا لان الهيولى ح يحتاج الى علة اخرى
موثرة توجدها ويجي في هذه المسألة ان علتها هو موجود ثابت يستغني الهيولى بها
عن غيرها فعلم ان كون الصورة علة الايجاد او الة او واسطة لها يساويه كونها كذلك
بالنسبة الى البقا فلذلك لم يقل الشيخ الرئيس في كونها علة البقا او الة او واسطة
لها واذا عرفت ذلك فنقول مراد الشيخ ههنا ان الصورة شريكة لعلة بقا الهيولى
ولذلك ذكر بلفظ المقيم فقوله الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل يشير الى انها محتاج
في قيام وجودها الحادث لا في الماهية وقوله الى مقارنة الصورة معناه انها من حيث
ما لا بيان انه ذات العلة لا كالبادي تعالى والعالم وتحرير البرهان انه لو كان اذا
ثبت التلازم بين الهيولى والصورة فذلك التلازم اما من ذاتها او من امر
خارج فان كان لذاتها فلا بد وان يكون لاحدهما مدخل فاني وجود الاخر اذ
يمتنع ان يكون وجود كل منهما مستغنيا بالذات للاخر مع استغنائه كل واحد
منهما عن الاخر من جميع الوجوه لكن الهيولى مفتقرة في قيامها بالفعل الى مقارنة
الصورة لما مر ان الهيولى لا يمكن وجودها مجردة عن الصورة وح لا يمكن
ان تكون سببا لوجود الصورة والا يلزم الدور اذ الشي ايما يوجد بعد كونه
موجودا بالفعل ولا بها قابلة فلا تكون فاعلة وفي هذا الوجه نظر وبعد تقرير
تسليم لا يمتنع ان تكون القابل الة او واسطة او شرطا لعلة اخرى وعلى
المعداد يكون في التلازم فان قلت لما مر ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة فكذا
يثبت ان الصورة ايضا لا يمكن تجردها عن الهيولى فلم صار احدهما اولى
بالافتقار من الاخرى قلت افتقار الصورة الى الهيولى فاذكره قبل انما كان
في التعين او لوازمه التي هي المقدار المعين والشامل والشكل لا في الوجود
بالفعل واذا عرفت هذه فنقول الصورة اما ان تكون علة مطلقة اي علة فاعلة

لوجودها اولية اى لا تكون واسطة بين الهيولى و علة اخرى اوالية و واسطة
للعلة المطلقة او هو الثالث بها اما ان كانت علة اولا فان كانت فاما ان كانت
واسطة بين علة لصورة وهي الواسطة اولا وهي الا ولية وان لم تكن علة فاما ان كانت
جزا للعلة المطلقة او لعلة العلة او ليس شي منها والاول يندرج تحت
معنى العلة المطلقة فلذلك ترك الشيخ ذكره والثاني هو الشريك والثالث هو
الآلة اذ الآلة ما لا تكون علة ولا جزا او شرط با سوا العلة علة وان لم تكن
اللازم لذات شي منها بل لا مر خارج فان بعض كل منها باستعانة الاخر او
مع الآخر و باستعانة احدهما فقط وهذا القسم تركه الشيخ لوضوح بطلان
بطلان القسمين المذكورين كما سيجي في موضعه فان قلت هذا هو
القسم الذي سماه بالشريك فلا حاجة الى ذكره بانا نقول لان الكلام في
الخارجي على تقدير تساويهما في علم الاحتياج والعوارض والشريك على خلاف
هذا التقدير فعلم مما مر ان التلازم ان كان لذات احدهما والاحتياج من
جانب الهيولى فالصورة اما ان تكون علة مطلقة اوالية و واسطة او تكون
شريكة لها وان لم يكن لذات احدهما بل لامر خارج فلا يتصور حينئذ
الحلول بل يلزم احدا والاول والثالث باطل لما سيجي في الفصول الا انه
بقي الثاني وهو المطلوب **قال** اشارة اما الصورة التي تفارق الهيولى
الى آخره **اقول** هذا اشارة الى بطلان القسم الاول وهو ان تكون الصورة
علة مطلقة اوالية و واسطة تقريره ان نقول الصورة اما مفارقة بالبدل
كالصور العنصرية اذا صار الجسم الواحد ماء ثم هواء او بالعكس واما لا
كالصور الفلكية وليس شي منها علة اوالية و واسطة مطلقا اما الثاني فسيجي
تقريره في الفصل الآتي واما الاول فلانه يمتنع ان تكون الصورة المفارقة
بالبدل

بالبدل علة اوالية و واسطة لوجود الواحد المستمر اذ المعلول ينعدم عند
انعدام علته ضرورة بل لا بد في امثال هذا من ان تكون للخارج معها ما هوله
وهها شي يعني هذا البرهان يدل على وجوب المباينات لما ثبت عين الهيولى
والصورة **قال** اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة المخصوصة الى آخره
اقول البرهان الذي يختص بالصورة المفارقة الى البدل وهذا البرهان
شامل لها وللاخرى نوعا كان كما في العنصريات او نوعا وشخصا كما في الفلكيات
فلهذا قال في الجملة ويجوز ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
وغيرها ليست سببا لقيام الهيولى اوالية و واسطة مطلقا والا لكانت
سابقة على الهيولى بالوجود ولكانت علة لما هية الصورة وهي ذاتها
وعلة لوجودها انها سابقة على الهيولى بالوجود والثاني باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة لان علة ما هية العلة وعلة وجودها يجب ان
تكون موجودة حتى يوجد العلة بالفعل ثم يوجد بها المعلول فيلزم على انها
معلول من جنس ما لا شك فيه وهو ان يقال لا نسلم صدق
الشرطية وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن الهيولى من معلولات ما هية
الصورة كما لو وجدت للاذهان وما لم يوجد لم يمكن اما اذا كانت فلا نسلم
لعدم التقدم على الهيولى بالوجود على تقدير كونها علة فاجاب بان المعلول
قسمان قسم يباين العلة كالعالم والباري تعالى وقسم يقارن العلة ايضا
وذلك ايضا قسمان ما يكون معلولا لما هية العلة وما يكون معلولا له
لوجودها ويكون من القسمين وجود في الخارج اما الاول فقد مر واما
الثاني فكما النفس لوجود كل شخص والهيولى وان كانت من حيث انها
شي ذاتي العلة لكنها ليست من القسم الاول اذ معلولات الماهية

اعراض قائمة بالمادة من حيث هي سواء كانت موجودة اولا والهيولى ليست
كذلك وهذا التوجيه مما يحتمله ان يكون قال لكن قد علم ان التناهي والتشكل
المتقدم اقول هذا بيان فساد التالي وهو مبني على ثلث مقدمات احدها ان
التناهي والتشكل مما لا يوجد الصورة الا بهما او معهما والثانية ان الهيولى علة
للتناهي والتشكل والثالثة ان السابق على السابق سابق ومنها يثبت هذه المقدمات
يلزم بطلان التالي وهو تقدم الصورة وعليتها على الهيولى اذ لو كانت كذلك
يلزم ان يكون كل واحد من الهيولى والصورة سابقا على نفسه وهو محال اما المقدمة
الاولى فلانه قد علم من الفصل الثاني من المسألة الثالثة ان التناهي والتشكل مما
يمتنع وجود الصورة الجسمية المتشخصة بدونهما اذ الصورة يمتنع تعريها عن
تعين التناهي والتشكل فوجود الصورة الجسمية اما بهما ان كانا داخلين في تشخصها
او معهما ان لم يكن وعلى هذا لا يتوجه قول الامام حيث قال الشكل
عبارة عن هيئة احاطة حد او حدود بالجسم ومن المعلوم ان الاحاطة متأخرة
عن الحدود المتأخرة عن المقدار المتأخر عن الصورة الجسمية فكذا التابع
متأخر عنها فيمتنع ان يكونا متقدمين على الصورة او معها لانا لا نسلم تأخرهما
عن الصورة الجسمية والكلام فيها او علة الهيولى انما تكون متقدمة لان العلة
ما لم تصر متعينة بحصول الوجود لم تكن سابقة في العين واما الثانية فقد مر
في ذلك الفصل بعينه واما الثالثة وهي ان السابق على السابق على الشيء سابق
على ذلك الشيء فهي ايضا ظاهرة فلئن سلمنا ان السابق على السابق سابق اما ان السابق على الشيء
انه سابق لان السبق فيها سبق العلة لا بالزمان وغيره ومعنى سبق العلة على
المعلول بقوامه وجود هذا بوجود ذلك بحيث لا يصح منع تحقق الحكم وهذا
المعنى ملازم للعلية ومن كون الشيء متقدما في حد نفسه لا يكون العلية لا يكون
السبق

السبق بهذا المعنى فلا يلزم من تقدم العلة على معلوله بهذا المعنى تقدمها على ما مع
معلوله قلت سلمنا ذلك ولكن هنا دليل خاص دل على ان الهيولى يمتنع
ان يتأخر عن الصورة بالذات لانها لو تأخرت وهي متقدمة على ما مع الصورة
فيلزم تقدم الصورة على ما معها هذا خلف واذا لم يكن متأخرة عن الصورة فاما
ان يكون قبلها او معها فاذا كانت الصورة متقدمة عليها يلزم التناقض ويلزم
الهيولى على نفسها واذا ثبتت هذه المقدمات الثلث فلو كانت الصورة
مع تعينه وجود الصورة التي هي سابقة مع تعينه وجودها على الهيولى وذلك
محال واللازم في الهيولى متعلقة بالسابقة وهذا الايجاب غير موجود في كيفية قيامها
قال ونعم ما قيل ولعلك تقول اذا كانت الهيولى الى الصورة
هذا سؤال اورده على نفسه وجوابه يقال لو كانت الهيولى سابقة من جانب
ما به تعين وجود الصورة لكانت علة لوجود الصورة سابقة عليها فيلزم عجب
الصورة فكيف يكون الصورة شريكة لعلتها فيه عن هذا الوهم بانا لم نقتصر
يكون الهيولى سابقة من جانب ما به وجود الصورة على النفس حتى يلزم ما ذكرتم
بل وصفنا باحد الامرين وهو اما كونها محتاجة اليها في ما به الصورة او
مع الصورة فلا يلزم تخصيص هذا الكلام الى مفصل يعني لما علم ان الصورة
غير سابقة على الهيولى ومن يحتاج الى الهيولى في نفسها وتشخصها يحتاج بعد
ذلك الى بيان كيفية احتياج الهيولى الى الصورة على وجه لا يلزم المحال وبين
ذلك فيما بعد من الفصول قال ابيان انه يعلم ان الصورة الجوهرية
الخ اقول هذا اشارة الى كيفية احتياج الهيولى الى الصورة وتعريفه
انه تعالى لما علم ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة وواسطة للهيولى لامتناع
تقدمها على الهيولى والهيولى كذلك يجب ان نعلم ان الصورة محتاجة اليها

في بقاء الهيولى وذلك لأن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم تحصل
صورة أخرى بدل المفارقة لم تبق المادة موجودة لامتناع تجردها عن
الصورة وبعينه ذلك البدل لا بد له من معين يوجد له بعينه
البدل فيعلم أنه حافظ لبقائها قوله وليس يوجب جواب سؤال يعقد
وهو أن يقال الهيولى لما لا يكون تجردها عن الصورة فكذا التجرد
الصورة عنها غير ممكن فيكون الصورة أيضا مقاما بالهيولى فأجاب
بأن ذلك ليس بواجب أي ليس يمكن أن يقول إن مقيم المادة بالصورة
يقيم الصورة بالهيولى أيضا على أن يكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذي
لم يقم غيره بعد ما في قوامه على ما يقيم إما بالزمان أو بالذات لأن
الشيء ما لم يوجد لم يحفظ وجود غيره وهذا قد يعلم أنه لا يمكن أن يجعل
كل منهما مقيما للآخر قال إشارة ليس يمكن أن يكون سببان إلى الصفة
مكافئا أقول هذا إشارة إلى بطلان القسم الثالث وهو أن يساوي كل
واحد منهما في الاحتياج وعدمه ويكون سبب التلازم أمرا خارجا يقيم
كلا منهما بالآخر أو معه وتحريره أن يقال لو كان الخارج سببا للتلازم
فإما أن يقيم كلا منهما بالآخر أو مع الآخر أو أحدهما بالآخر فقط والأقسام
بأسرها باطلة أما الأول فلأنه يوجب تقدم كل منهما على الآخر وعلى نفسه
أنه محال وأما الثاني وهو أن يقيم كلا منهما مع الآخر فلأنه إما أن يكون لذات
أحدهما تعلق بالآخر أو لم يكن أصلا فإن لم يكن جاز وجود كل منهما بدون
الآخر ووجد [illegible] وذلك خلف وإن كان فإما أن يكون التعلق من الجانبين أو
من جانب واحد ولا سبيل إلى شيء منهما أما الأول فلأنه حينئذ يلزم أن يكون
لكل منهما بأسره وجوب للآخر ويلزم الدور وأما الثاني فلأنه يكون حينئذ لأحدهما

بأسره إلى الآخر فكان أحدهما مقاما به للآخر لا مع الآخر هذا خلف وفيه نظر
بأنه إن أراد بالتعلق الناشئ فلا نسلم أنه لو لم يكن لأحدهما تعلق بالآخر جاز
الانفكاك كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة وإن أراد به تعلقا
ما فلا نسلم أنه يلزم من تعلق شيء منهما بالآخر بأسره فيه كما في المتضايفين ولكنها
[illegible] هذا البرهان على وجه لا يرد ذلك وهو أن يقول ولا يخلو من أن يكون لذات
أحدهما تعلق بالآخر أو لم يكن أصلا فإن لم يكن يجوز الانفكاك وإن كان فإما أن
يكون ذلك التعلق بالاحتياج أو لم يكن والأول باطل لما مر وكذا الثاني لما سبق في
الفصل المتقدم أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة وعلم من ذلك بطلان القسم الثالث
وهو أن يقيم أحدهما بالآخر إذ الشيء بلا التعلق ثم أيضا [illegible] فإنه يلزم أن يكون
التعلق من جانب واحد فإذا الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والتقدم
سواء وللصورة في القسمة الكائنة تقدم ما يجب أن يطلب كيفيته قال أقول
هذا إنما الحاصل من البرهان وتقريره أن يقال لما ثبت أنهما لو تساويا في الاحتياج
وعدمه [illegible] وكون التلازم لأمر خارج يلزم فلا جرم [illegible]
أحدهما محتاج إلى الآخر من غير عكس فيجب أن لا يكون الهيولى والصورة متساويين
في التعلق والتقدم وقد مر في الفصل الثاني أن الهيولى محتاجة إلى الصورة فيلزم
أن تكون للصورة تقدم على الهيولى وتصور ذلك في الصورة اللازمة سهل وأما
في المتجددة على الهيولى الناقصة نوع من العسر ولحوا [illegible] بعد ما [illegible] علم
من الفصل السابق امتناع تقدمها على الهيولى مطلقا يجب أن يطلب ههنا أن هذا
التقدم على أي وجه وكيف يمكن ويجيء ذلك في الفصل الآتي قال
إشارة إنما يكون ذلك إلى آخره أقول يريد أن يبين وجه تقدم الصورة
على الهيولى وتحريره أن يقال إذا بطل القسمان الأولان ثبت الثالث وهو أن الصورة

يمكن أن

اراد انه ليس ان الخط عمود اصلا في ماهية السطح وسانه ان السطح الكري اذا اعتبر حركة او قطع
فهو حد السطح ولا خط فيه لان الخط كما مر نهاية السطح ولا نهاية لسطح الكرة فلا خط فيه واذا
وحد السطح بلا خط فلا يكون الخط مقوما له واما المحور الى اخره جواب سؤال وهو ان يقال
ليس الكرة في سطحها نقطتان وبينهما محور ومنطقة فهو حد فيه خط ونقطة واجاب بان ذلك
انما يلزم عند حركة الكرة لانها اذا تحركت حصلت على سطحها نقطتان ساكنتان متقابلتان
ويحصل بينهما محور ومنطقة واما قبل الحركة فليس فيها نقطة ولا محور ولا منطقة واعلم
ان هذا غير موجه اذ الكلام هاهنا في ان السطح غير مركب من الخط فيمكن ان يقال لا
نقطة على سطح الكرة والمحور الذي هو في داخل الكرة ليس يرد على ذلك وكذا المنطقة
فانها ليست نهاية لسطح بالفعل حتى يقال انها خط لكونها متميزة عن سائر المواضع لكونها
موضع الحركة الا انه يتوهم انها [illegible] احد النصفين [illegible] النصف الاخر وهذا المقدار
لو اقتضى كونها خطا يلزم ان يكون سطح الكرة عند سكونها ذا نهايات اذ كل موضع منه
يمتاز عن سائر المواضع في نفس الامر وذكر بعضهم انه انما ذكره لئلا يتوهم متوهم ان ماهية
الكرة منها وذلك بعيد من الوجه الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتلك النقطتان هما النقطتان الساكنتان عند حركة الكرة
والمحور خط مستقيم واصل بين النقطتين ما دامت الكرة والمنطقة دائرة عظيمة واقعة
بين النقطتين على بعد متساو منهما قال والخط المحيط الدائرة الى اخره
يريد ان بين ان النقطة غير داخلة في ماهية الخط وذلك لان محيط الدائرة خط مستدير
ولا نقطة فيه اذ النقطة كما علمنا نهاية الخط وليس لذلك الخط نهاية فلم [illegible] المذكور جواب
سؤال وهو ان يقال لا نسلم عدم النقطة لان مركز الدائرة نقطة وهي موجودة فاجاب
بانه لا نسلم عدم وجودها وانما يتحقق وجودها بطرق ثلاثة احدها تقاطع قطرين فصاعدا
فان موضع التقاطع يكون نقطة في وسط الدائرة والثاني ان يتحرك الدائرة على مركزها

فيتعين مركزا الثالث الفرض وهذا عام في جميع ما مر وانما قيل وجودها بالاسباب
الثلاثة وجود النقطة في الوسط لوجودها في طرفي الدائرة في [illegible] وعند ذلك الصورة
فانه لا وسط بالفعل ولا مقطع البلب والربع [illegible] من المفاصل الا [illegible]
خارجي من حركة او نحوه واعلم ان هذا السؤال انما [illegible] ان المركز ليس
في الخط المحيط وذكر بعضهم انه انما ذكره لئلا يعلم ان الدائرة غير متقومة بالنقطة [illegible]
ذلك ظاهر وقال الامام ان المركز امر متميز عن سائر المواضع سواء كانت [illegible]
متعينة او لم تكن وكذا مقطع البلب والبلس وعند ذلك فهو حد النقاط [illegible]
ان ذلك يرجع الى الفرض والتوهم لا الى الوجود الخارجي الدائرة سطح يحيط به خط واحد
في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتلك النقطة مركزها
وذلك الخط محيطها والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي الى المحيط الدائرة قطرها
قال واذا اسم في تحديد الدائرة الى اخره اقول هذا جواب سؤال وهو
ان يقال قد علم في تحديد الدائرة انها سطح يحيط به خط مستدير في داخله نقطة اذا خرجت
منها خطوط الى كانت متساوية فقد جعلتم في داخلها نقطة فاجاب بان المراد منه انه
يمكن ان يفرض في داخلها نقطة من شانها ذلك وهذا كما يقولون في تحديد الجسم انه المنقسم
في جميع الاقطار يعني انه يمكن قسمته في جميعها لا انه منقسم بالفعل فكذا في النقطة المذكورة
في تحديد الدائرة فلان في الدلائل المخصصة لصورة صورة واما الدليل العام فهو ان يقال
قد علم من اول هذه المسالة ان السطح نهاية الجسم والخط نهاية السطح والنقطة نهاية الخط
والنهاية انما يتحقق بعد تحقق ما يعرض له النهاية فاذا يكون السطح متاخرا عن الجسم والخط
عن السطح والنقطة عن الخط والمتاخر يمتنع ان يكون جزءا قال واعلم من هذا
ان الجسم قبل السطح الى اخره اقول لما علم ان السطح انما يلحق الجسم بواسطة التناهي
اياه بعد كونه جسما وكذا علم ان الخط انما يلحق السطح بعد لحوق التناهي اياه وكذا علم حال

والواقع ان الجهة هي الحركة والنمط الثاني مبني عليه لكن كما ستعرف من بعد قال
النمط في الجهات واقسامها الاولى والثانية اقول الاقسام بالنسبة الى الجهات تنقسم
الى ما يمكن عليها وتحديدها وهو اقسامها الاولى والى ما لا يقع عليها ولكن يحصل فيها
وهو اقسامها الثانية القسم الاول في اقسامها الاولى وفيه مسائل المسألة الاولى في ان محدد
الجهات يجب ان يكون كريا قال اشارة اعلم ان الناس يسمون الى جهات اقول
لما كانت الابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة ثلثة ولكل بعد طرفان يلزم ان يكون الجهات
ستا وان لم نعتبر تقاطعها على زوايا قائمة يلزم ان يكون الجهات غير متناهية اما
الستة فهي الفوق وهو ما يلي راس الانسان بالطبع فان القائم لو صار منكوسا لم
يصر ما يلي راسه فوقا والتحت وهو ما يقابله واليمين وهو ما يلي اقوى جانبيه
تحت الغالب والشمال وهو ما يقابله والقدام وهو ما يلي وجهه والخلف وهو ما يقابله
والانسان منها وهما الفوق والتحت لتعينهما بالطبع لا يتبدلان بالفرض والاعتبار
والباقية لكونها واقعة بالاعتبار تتبدل بالفرض لان المتوجه الى الشرق لو توجه
الى الغرب تتبدل يمينه شمالا وقدامه خلفا وبالعكس قوله فيما يلينا يعني فيما يلي
حواسنا اما هو ان اليمين هو اقوى جانبي الانسان والشمال هو ما يلي اضعفهما واما
عند ذلك تخرج على الفلك وهو الجانب الشرقي الذي منه حركته لسببها بالانسان
وفي تسمية جانبه الذي يظهر منه حركته يمينا وشمالا وهو الجانب الغربي لان ذلك
لا يتبدل بالفرض والاعتبار وسموا وسط السماء قداما ومقابله خلفا واحد قطبيه
علوا والاخر سفلا وكل ذلك لا يتبدل بالفرض وسموا المشرق قداما والمغرب
خلفا ولا يتبدل كما قوله وربما يسمى ذلك يعني ما يسمى اليمين والشمال فيما يلينا وهو القدام
والخلف فيما يلينا اعلم ان الفلك وخلفه وقدامه لا في خلفه لا يتبدل شيء منها وقال
بعض الشارحين ان مراده بقوله وربما يسمى ذلك يمين الفلك وشماله وذلك خطأ فاعرف
ام

[illegible]

انه لا يتبدل منها بالفرض والتي هي بيان ما يتبدل بالفرض قوله ملحقة بها بالفرض
اي ملحقا وبعد اذ ليس للامور الفرضية والاعتبارية مدخل في الاحكام الطبيعية
فالكلام بعد ذلك فيما هو واقع بالطبع قال ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة للامتداد
اقول لما ثبت ان الجهة ذات وضع تعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه
او في خلاء وملاء غير متشابه والاول باطل لانه من المحال ان يكون حد من المتشابه اولى بان
يحصل جهة مخالفة بالطبع لجهة اخرى من غير مخصص اذ ان لا يقع تعين وضع الجهة
في شيء متشابه خارج عما يشابهه وكل الشيء لا بد وان يكون ذا وضع وهو لا يجوز ان يكون خلاء لما
ستعرف انه ممتنعا او ضمنا وفي التحديد فلا بد من جسم وذلك الجسم هو المحدد للجهة فلا يخلو
اما ان يكون واحدا او اكثر فلا يكون جسمين فان كان واحدا فاما ان يحدد الجهتين من حيث
هو واحد او لا من حيث واحد بل باعتبار التعدد بان يكون محيطا فيحصل له المحيط والمركز
فهاهنا ثلثة اقسام والمحدد الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يحصل له التحدد لانه لا يحدد
الا حدا واحدا وهو القرب منه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان لذلك الامتداد
كما مر في النمط الثاني وايضا علم في الفصل السابق ان الجهات التي وقوعها بالطبع اثنان
الفوق والتحت فظهر ان المحدد لا يحصل بجسم واحد من حيث هو واحد فتعين ان يكون
المحدد اما واحدا محيطا او اكثر من واحد قال والتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد
الى الصورة اقول لما ثبت ان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون محددا
للجهتين المختلفتين تعين اما ان يكون التحدد بجسم واحد لا من حيث هو واحد او باكثر
من واحد فان كان باكثر من واحد فاما ان يكون احدهما محيطا بالاخر او لم يكن بل يكونان
جسمان الموضوعين وضعا متباينا فان كان احدهما محيطا يكون المحيط وحده كافيا
في تحديد الجهتين فانه يحدد واحدا بنفسه الذي يحدد المحيط ولا احوج بفعل اي تحدد
بمركزه سوا كان في داخله او خارجه خلا او ملاء فحينئذ لا يكون للاحاطة مدخل في التحدد الا

امس الشيخ فيما سلف امتناع كون الجسم علة لجسم اخر لم يحكم فيهما بالقسم الثاني وجاز ايضا ان يكون المحدد علة لذي الجهة من حيث انه لا من حيث انه جسم فلذلك لم يحكم

قال فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اي الجرم اقول لما ثبت ان كل جسم فعليه ان يفارق موضعه الطبيعي لا يكون هو محدد جهة موضعه الطبيعي وح يلزم ان يكون المحدد الاول ممتنع الزوال عن موضعه الطبيعي وح يلزم ان يكون محدد الجهات على احد الوجهين احدهما ان لا يكون له موضع طبيعي ليصح مفارقته عنه الثاني انه وان كان له موضع طبيعي لكن يمتنع مفارقته عنه اما الاول فبيان يكون محيطا بجميع الاجسام على الاطلاق واي لا يكون محاطا لغيره لانه ح لا يكون له موضع اذ الموضع مرادف للمكان وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر سطح المحوي وان كان له حيز وهو ما يتعلق الشيء ويوضع وهو هيئة يعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى اشياء غيرها من جهات الوضع اما خارجة عنه او داخلة فيه واما الثاني فبان يكون محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره وح يكون له موضع لا يفارقه ووضع معا قال ولعله لا يكون المحدد الاول للجرم اقول يعني لعل المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة فلا يكون الا المحيط المطلق لما مر من ان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين محيط ومركزه وان المحاط به داخل في هذا الباب بالعرض فعم ان كان للقسم الثاني وجود اي يكون المحدد الاول محاطا لغيره محددا بالاول وضعه الاول اذ لا يكون وضعه بحسب الاشياء الخارجة عنه محددا بل بحسب اجزائه محدد وضعه به محدد بالاول ايضا موضع الثاني ووضعه لان وضعه بحسب الاشياء الخارجة انما يتحدد بالاول لم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ولعل الشيخ انما اجرى الكلام فيهما على سبيل التشكيك بناء على الاحتمال الذي ذكرناه في اول هذا البحث من جواز كون المحاط محددا اولا والشارحون طولوا فيها هذا هو معنى كلام الشيخ على هذه القراءة ومن لا يصح الا وهو

بكلام

بكلام الشيخ واما اذا قرئ فيتحدد بالاول موضعه ويلزم القراءة الاكثر فيكون معناه ما ذكره الامام فيتحدد بالاول موضع الثاني ويتحدد بالثاني منه ووضعه وهو الثالث من الاول ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة لكن يلزم ح ان لا يكون الثاني محددا للجهات للحركات المستقيمة بل الثالث او غيره وذلك خلاف المقدر وفي بعض النسخ فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه وقال انه قوله يتحدد بالاول صفة للمقدم وهو قوله فان كان للقسم الثاني وجود لكنه يكون فيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وقوله فيتحدد بالا للشرطية وفيه نوع من التكلف قال ويكون الاول ابا بالقوة بل الجرم اقول قد مر اقسام المقدم في الفصل الثاني وحكم بالمحيط على الاطلاق ان يكون متقدما على سائر الاجسام في مرتبة الابداع وهو باسناد الشيء لا عن شيء بان يكون الوسائط بينه وبين الواجب جل ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وهو مندرج تحت المقدم بالرتبة الطبيعية وامتناع تقدمه بالعلية والزمان وغيره علم من الفصل الثاني ويجب ان يكون المحدد مستديرا اذ بحسب شبه الاجزاء المفروضة له بالوضع بحسب يكون نسبة كل جزء الى المذكور كنسبة الجزء الاخر اليه والا فكان اختصاص جزء معين بنقطة معين عن المذكور لا من اخر ويعود الكلام في اختصاصه بذلك الجزء كما انا في المحدود المماس بسلسل المسلسل في الجسم البسيط وما يتبعه قال اشارة البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع والطبيعة الواحدة يقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجرم اقول هذا الفصل يقتضي تحقيق الطبيعة والقوى فنقول كل حال يصدر عنه الاثر في محل اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا وعلى التقديرين اما ان تكون الصادر عنه على نهج اولا والاول هو النفس الفلكية المبدأ عنه لحركات الفلكيات والثاني النفس الحيوانية المبدأ لافعال الحيوان المنبعث عند البعض بالعلية والثالث الطبيعة المقتضية للحركات والسكنات العير الارادية كما للحجر في نزوله ووقوفه

عند المحرك والرابع النفس النباتية الموجبة لحركات النبات من التغذية والتنمية في الطول
والعرض وذكر الشيخ في تعريف الطبيعة انها مبدأ اول لحركات ما هو فيه وسكونه وقال
في الشفا المراد بالمبدأ العلة الفاعلية وبالاول القريب احترازا عن النفوس لان
فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالنفس النامية مثلا لكن لا انها تفعل بتوسط
الطبائع والصفات وبتوسط الميل من الطبيعة والحركة لا تخرجها عن الاولية
لانه مقول له الا انها ونريد بالذات ان تحريكها لا تكون عن تسخير قاسر اياها فانه يرد انها
ونريد بالحركة والسكون والتغير ما في اي مقولة فيعم الاين والوضع والكم
والكيف وفي وجدها لا تكون علة للحركة والسكون معا بل مع انضمام عدم الحالة الملائمة
ووجودها وتحرز بقولنا ما هو فيه عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي
لحركة ما هي فيه وبالذات عن الحركة القسرية والعرضية وزاد بهم في هذا التعريف
قولهم لا بالعرض وقال الشيخ انما قيل ذلك ليخرج الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة ولا
يخفى على المحصل ان قولهم بالذات يغني عن هذا القيد والطبيعة بهذا المعنى تغاير الطبع
الذي يعم جميع الاجسام وهو الحال الذي يصدر عنه الامر في محل سواء كان بالارادة
او بغيرها فيعم الطبيعة بهذا المعنى للفلك وغيره من الاجسام وزيد في هذا التعريف
قولهم على نهج واحد من غير ارادة ليخص بالعنصريات وربما كانت طبيعة الشيء نفس
صورته كالماء البسائط فان طبيعة الماء بعينها صورته النوعية لكنها باعتبار كونها مبدأ
للآثار كالرطوبة والبرودة طبيعة وباعتبار كونها مقوما صورة وقد تكون غيرها كما في
المركبات والفاعلية وقد يسمى على القوى كالانسان مثلا فانه يقتضي قوى طبيعية ونفسانية
نباتية وحيوانية وباطنية واما القوى فقد قيل انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث
هو غيره واذا عرفت ذلك فنقول الجسم اما بسيط وهو الذي تكون طبيعته واحدة لكن
فيه تركيب قوى وطبائع اي لا تكون مركبا من اشياء مختلفة تكون منها طبيعة وقوى

اجزاء

اجزاء قوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع تأكيد وتوضيح لقوله تكون طبيعته واحدة
واما مركب وهو الذي لم تكن طبيعته واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي من الاين والوضع
والشكل والكيف كلا منها شيئا واحدا لا التنابع بعضها فمعلوم ان لا تقتضي الجسم البسيط
الا شيئا لا يختلف فان قلت لا نسلم ذلك لجواز ان تكون في البسيط قوى متعددة مختلفة الحالة
قلت سيعلم من بعد ان القوى المتعددة لا تحصل الا في المركب ولنختم هذا الفصل بما ان
فنقول لفظ البسيط يطلق على ثلاثة معان ما لا يكون له جزء وما لا يكون له اجزاء مختلفة
الطبائع وما يكون جزءه كالكل في الاسم والحد ولفظ المركب في هذه الثلاثة على ضده للاول
والثاني والمقداري وكل منها يتصور بحسب العقل بثلاثة اقسام والمركب اما الاول
فاما ان لا يكون له جزء اصلا ولا المقداري كالباري تعالى ولا يكون له الا
فقط كالكم مثلا والمقداري فقط كالنقطة عند من يجعلها من الكيف فانها تكون مركبة
من الجنس والفصل واما الثاني فاما ان لا يكون له اجزاء اصلا ولا الاجزاء الذهنية ولا المقدارية
كالباري تعالى وبهذا المعنى لا يكون شيء من الاجسام بسيطا ولا تكون المقدارية فقط مختلفة
كاللحم والعظم والسواد والعناصر والقسم الذي يكون للذهني غير مختلفة فكانه غير موجود
واما الثالث فلعله لا يكون فيه الا جسم واحد وهو الذي تكون المقدارية مثل الكل كاللحم والسواد
والعناصر ولا تكون الافلاك بهذا المعنى بسيطا ولا يصح النسبة الاجسام عند المحصل
قال إشارة أنك تعلم أن الجسم إذا خلي وطباعه في الحيز أقول الجسم
اذا ترك بطبعه ولم يعرض له تأثير غريب من خارج فانه يجب له وضع معين وشكل معين
وكما كان بكله كذلك كان باجزائه طبعه لان ذلك لا يكون من خارج اذ المفروض خلوه
عن التأثيرات الخارجية فيكون من طبعه والا لزم الترجيح بلا مرجح ويريد بالوضع
هنا تعرض الجسم بواسطة نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور المغايرة له وانما
قال الطباع ولم يقل الطبيعة ليدخل الاجسام الفلكية لان الطباع مرادف للطبع

اجتماع الميلين المتضادين لكن يعارضها الطبيعة ويعاونها العوائق الخارجية واجتماع
معاونة امثاله فلذلك قلنا الا ان يقاوم الطبيعة تلك القوة فيبقى الجسم على الميل بعد
الطبيعة فيحدث ويكون في الاول ضعيفا لغلبة اثر القوة القسرية الا ان يزول ما
يكلفه فيشتد الميل الطبيعي كما في الحرارة العارضة للماء فانها تبطل البرودة التي عن
طباعها فكذا في الميل القسري والطبيعي قال وانما يكون الميل الطبيعي لاجل انه
لا الصرم اقول لا شك ان الميل الطبيعي يكون الى جهة يطلبها طبع الجسم فاذا كان الجسم
في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل اذ لو كان له ميل فاما ان يكون اليه او عنه وبطلان الاول
لطلب الحاصل والثاني يوجب ان يكون الجسم الواحد مطلوبا بالطبع ومهروبا بالطبع وذلك
محال قال وكلما كان الميل الطبيعي للجسم اقول قد علم مما مر ان الميل
قابل للشدة والضعف ومعلوم ان الميل الطبيعي مانع من الميل القسري وكلما كان
المانع اقوى كان الممنوع اضعف وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لحصول
قبول الميل القسري فتكون الحركة القسرية ابطأ اذ الحركة بحسب الميل الموجب لها
قال اشارة للجسم الذي لا ميل فيه بالقوة الى الجسم اقول للجسم الذي لا ميل
فيه لا بالقوة كما يكون للجسم في حيزه ولا بالفعل كما يكون له خارج الحيز لا يقبل ميلا
قويا بتحريك فيه لانه لو قبل يلزم ان يتحرك قسرا والثاني باطل لانه لو تحرك فلا بد وان
يقع تلك الحركة في مسافة وزمان فلو تحرك بتلك القوة بعينها وقبل في تلك المسافة بعينها
بتحركها في زمان الحركة لمعاوقة الميل الطبيعي ولا بد وان يكون بين الزمانين نسبة ما وكما
علم من الابحاث السابقة ان الميل قابل للشدة والضعف فيمكن ان يوجد جسم ذو ميل
مثله اضعف من ذلك الميل على حد لو تحرك بتلك القوة بعينها في الزمان الاطول يكون نسبة
مسافة حركته الى المسافة الاولى كنسبة زمان حركته في الميل الى زمان حركة عادم الميل
لان زيادة المسافة تكون بحسب نقصان الميل فلو حركه القاسر بتلك القوة في مثل

زمان عادم الميل يلزم ان يتحرك مسافة ذي الميل مسافة عادم الميل فتكون الحركة مع العائق كالحركة
لا مع العائق وهو محال وللقائل ان يقول لا نسلم امكان وجود جسم ذي ميل لو تحرك بتلك
القسر في الزمان الاطول يكون نسبة مسافة حركته الى المسافة الاولى كنسبة الزمان الى الزمان
بل ذلك ممتنع لانه لو تحرك عادم الميل بتلك القوة في الزمان الاطول يكون نسبة مسافة حركته
الى المسافة الاولى كنسبة الزمان الى الزمان ضرورة فيمتنع ان يوجد ذو ميل يكون حاله
اتصاله كذلك وايضا لما كان الميل الطبيعي مانعا والحركة لم يعلم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه لا قطعة
او نسبة لا يقبل الميل الحركة قسرا والقسر عند النسبة انما هو عن القاسر اذا كان
به معاوقة ما مع القاسر اما اذا لم يكن فلا فانه كما في القسر المفروض اذا ضرب بالسيف
فانه لا يتأثر قال فلذلك يجب ان يذكرهما الى الجسم اقول هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لا نسلم ان حركة عادم الميل تقع في زمان يكون له نسبة الى زمان حركة ذي الميل
وانما يكون كذلك ان لو كان ذلك الزمان منقسما فان ما لا ينقسم لا يكون له نسبة الى ما ينقسم
كما ان النقطة لا يكون لها نسبة الى الخط فاجاب بانه قد بين قبل ذلك ان كل زمان منقسم
فلذلك كونهما قال ويلزم ونسبه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع لا الجسم
اقول هذا سؤال وارد على ما مر ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وانما
اخره لانه لما ذكر اولا ما يتعلق بالامور الطبيعية معا فاذا فرغ من ذلك عاد الى ذكر
ما يرد على الحكم الاول وتقريره ان يقال لا نسلم ان الجسم لو فرض خاليا وحده خاليا عن
الاسباب العرضية لكان وضعه وشكله من ذاته لم لا يجوز ان تعرضه وضعه وشكله
في ابتداء حدوثه اما من يحدثه او من اسباب خارجة لا تعرض للجسم عنها من اوضاع
واشكال سابقة وغيرها مقصودا لا الشكل والوضع اولى به بعد الحصول للقاسر
الاخير بشرط الحصول كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مخصصا بها دون مكان
مدرة اخرى لسبب [illegible] اما من يحدثها او غيرها لو وجد انفصالها عن الارض او غيرها

وذلك ليس وان كان ذلك لمعونة من خارج الا ان طبعها يقتضي الحصول في حيز مكان الكلية الارض ثم مع اختلاف احوالها ان يتعلق من ذلك المكان لا يتعلق عن مكان طبيعي حتى يختص بما مع انها لذاتها لا تقتضي شيئا من تلك الاماكن واذا جاز عدم الا ستحقاق في الاماكن الطبيعية جاز ايضا مثله في مطلق المكان وان لم يكن طبيعيا بان لا يتعلق عنه مع انه لا يستحقه قال لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء قد يكون الى اخره اقول هذا جواب سؤال المذكور وتقريره ان يقال يعني خلو الجسم خلوه عن اللواحق الغريبة الغير المقومة للماهية اي الاسباب الخارجة الموجبة الوجود اذ يمكن فرض خلو كل ما يقتضيه عنها فاذا فرضنا خلو الجسم عنها علمنا بالضرورة انه لا بد له من وضع وشكل معين فعلمنا من ذلك انه لا مدخل للاسباب الخارجة في نفس الوضع والشكل بل اما ان يكون ذلك لذات الجسم وهو المطلوب او لمحدده وذلك ايضا يستلزم المطلوب لان المحدد لا يخصص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون اخر الا لاجل امور البلد وهو اما استحقاق ذلك الجسم ذلك المكان اولا تخصيص من ارادة او مصلحة ذلك الجسم او نوعه ولنظام او لا معاد وفي الحصر ظاهر فان كان الاول فهو المطلوب وان كان لذا هو احد اللواحق الغريبة الغير المقومة للماهية والوجود وقد جودناه عنها وان كان الثالث فهو ايضا لا حق غريب لكن لا يتحقق الا بعد الاسباب عن سده وجودها وذكر بعض الشارحين اختصاص الحدوث بالذكر دون الاسباب الخارجة لا مكان ان يقع الشكل بالكسر وهذا دليل على سوقه المسلة في ان الجسم المحدد للجهات غير قابل مستقيمة قال اشارة الجسم اذا وجد على حالة غير واحدة الى اخره اقول هذا اشارة الى مقدمة كلية مفيدة في نفسها ومع هذه مقدمة لما يتلوها وتقريرها ان يقال كل حالة يعرض للجسم فهي لا تخرج من ان تكون واجبة بحسب طبيعة او لا فان كانت واجبة لا يحتاج الجسم في حصولها الا على جاعله

ولا يمكن زوالها وان لم يكن واجبة بحسب طبيعة كانت ممكنة بحسب طبيعة ويكون حصولها للجسم بعلل واعليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن الزوال عنه بحسب طبيعة الا لمانع يمنع الزوال فاذا كان الجسم على غير وضعه الطبيعي وفي غير موضعه الطبيعي امكن انتقاله عنه بحسب طبيعة ولا انتقال الا بالكون وقد سلف ان الحركة لا بد لها من ميل فيكون في ذلك الجسم ميل طبيعي وهو المطلوب قال اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه الى اخره اقول يريد اثبات الميل المستقيم في محدد الجهات وتقريره ان يقال الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض لكونه بسيطا واذا كان كذلك فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فيجب لعلة والعلية عنها جائزة فالميل في طباعها واجب لما مر في المقدمة وذلك الميل يكون بحسب ما يجود منها من تبدل الوضع دون تبدل الموضع لما مر ان المحدد يمتنع ان يتحرك بالاستقامة وتبدل الوضع دون الموضع انما يكون بالاستدارة في المحدد ميل مستدير واما علمنا انه بسيط لانه لو تركب من مختلفات الطبائع يلزم ان تكون الجهات متحددة بدون المحدد لان في ذلك من تلك الاجزاء يكون ميل مستقيم الى حيزه والميل المستقيم انما يكون من جهة الى اخرى واعترض الامام ههنا وقال انما استدللتم بامكان الحركة على وجود الميل وامكان حصول شيء لا يوجب حصول موثرة فان القطن ميلا مانعا للاحتراق ولا بد للاحتراق من محرق ولا يلزم من ذلك وجود محرق وتبعه والشارحين نحو واي جواب ذلك وجوابه انه لو لم يكن في طباع الجسم ميل امتنع ان يكون له ميل من طباعه اذ لا ينقلب الطبائع عن احوالها فكما امتنع له الميل الطبيعي امتنع ان يكون له حركة طباعية لان الحركة مشروطة بالميل كما مر فكما لم يكن في طباع الجسم ميل امتنع له حركة طباعية وينعكس الى قولنا كلما امكن له الحركة الطباعية لا بد له من ميل طبيعي وهو المطلوب قال بقيه واعلم انه يجب السيال الى اخره اقول

لما فسر ان تبدل الوضع على المحدد محال اراد ان يشير الى تفسير تبدله والوضع عبارة عن الهيئة
الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه فتبدل
الوضع اما ان يكون بتبدل نسبة الاجزاء بعضها الى بعض او بتبدل نسبة الاجزاء
الى الامور الخارجة عنه والاول على المحدد محال والا لجاز الخرق وعليه يعني الثاني
وهو اما ان يكون بالنسبة الى شيء من خارج او الى شيء من داخل والاول باطل
لان ذلك هو المحدد لا اول خلاء ليس له جسم خارج المحدد حاصر ووضعه في معنى الثاني
قال فتعين ان يتبدل بالنسبة الى الجزء اقول اراد ان يبين انه
لا بد وان يكون في داخل المحدد جسم ساكن يتبدل نسبة المحدد عليه ويعرض ان
يقال تبدل نسبة المحدد ليس بالقياس الى جسم متحرك لانه نسبة الساكن والمتحرك
قد تبدل عند المتحرك في الابعاد المتحرك عن الساكن لا يسيرا كما في تبدل النسبة
بالقياس الى المتحرك فيجب ان يكون التبدل المذكور عند ساكن اذ لا يمكن تبدل
نسبة الساكن بالقياس الى الساكن واما تبدل نسبة المتحرك فانما يكون في حال العروض
في الحركة او العطف او المذكور لا لو اتحدا في جميع ذلك لا يمتنع التبدل والقائل ان
يقول لا نسلم عدم الامتناع في بعض الامور غاية ما في الباب ان يكون بالقياس الى شيء واما
في بعض الامور فلا المسئلة في امتناع الكون والفساد على الافلاك قال
اشارة الجسم القابل للكون والفساد له جزء اقول اراد ان يبين ان كل كائن
فاسد فهو ميل مستقيم وذلك مقدمة لما يليها والمراد بالكائن الفاسد ان يلبس
صورة نوعية بعد ان يخلع اخرى ويسمى اللبس كونا والخلع فسادا وتقرير الكلام
ان الجسم القابل للكون والفساد لا بد وان يكون له جزء ان يفسد لا جسم اخر
يحصل عنه مكان وبعده مكان اخر لانه ثبت ان لكل جسم مكانا بحسب طبعه كما مر
ويكون احد المكانين خارجا عن الاجزاء الطبائع المختلفة لا تقتضي مكانا واحدا

٢٨

وهو ظاهر واذا علم ذلك فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان يكون ذلك المكان غريبا
لذلك الجسم بحسب الصورة الثانية اقتضى مثلا ميلها الى المكان الذي يكون بحسبها وان كان
حصولها في المكان الذي يكون بحسبها فعلى ليس هذه الصورة كان هذا الجسم ما كان هذا
المكان طبيعيا له بحسب الصورة التي قبله من جرم واخرجه عنه لامتناع تداخل الجسمين
كما مر فذلك الخارج يطلب العود اليه بالطبع وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة فالجسم الكائن هيهنا
ولذلك الخارج في تمام المناسبة لاتحادهما بالنوع ح وذلك الخارج قابل للحركة المستقيمة
فكذا مثله الكائن لان حكم الشيء حكم مثله فعلم ان الجسم المتمكن في هذا المكان قابل للميل عن مكانه
وكل ما كان كذلك ففيه ميل مستقيم كما مر فكل جسم يقبل الكون والفساد ففيه ميل مستقيم
قال ونحن نبينه فان تشكك وقلت يكون ذلك المكلوب الجرم اقول
هذا سؤال اورده على ما مر وتقريره ان يقال لا نسلم ان حصول الصورة الثانية اما ان يكون
في مكان غريب بحسبها او في مكان طبيعي بحسبها لم لا يجوز ان يكون مكان ملاصق للمكان الذي بحسبها
فح لا يكون في مكان غريب ولا مكان طبيعي واجاب عنه بان المكان الملاصق للمكان الطبيعي ليس
هو المكان الطبيعي بل غيره وهو المجاور الذي غيره فيكون غريبا قال اشارة الجسم الذي
في طباعه ميل مستقيم الى الجرم اقول هذه اشارة الى امتناع الكون والفساد على المحدد
وهذه تتمة ذلك فقدمه وهي ان كل جسم في طباعه ميل مستقيم استحال ان يكون في طباعه
ميل مستدير وذلك لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه والميل المستقيم
توجيه نحوها الى الجهة والميل المستدير صرفا عنه فيمتنع اجتماعهما في طبيعة واحدة ويجب ان
يعلم ان هذا الدليل انما يقتضي على امتناع كون الطبيعة الواحدة مقتضية للميلين في حالة واحدة
واما مطلقا فلا لجواز اقتضائها المستدير عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والمستقيم عند كونه
خارجا عنه كما في العنصريات تقتضي السكون عند كون الجسم في حيزه والحركة عند كونه خارجا
عنه واجاب بعض الاذكياء بان الطبيعة لا تقتضي ساير شيء اخر والا لما كان في كل طبيعة

المركبة منها او من اجزاء البدن وان كان باطنا لما ثبت اولا قال فلانه لو انسلخ الانسان
عن ظواهر بدنه كالجلد ونحوه مما يدرك باللمس من ظواهر الاعضاء لكان هو
هو ولان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وقد فرضنا الحواس غافلة عن
الاحساس في الفرض المذكور ومع ذلك كان الانسان شاعرا بنفسه بنفسه
فهو مغاير للاعضاء ونعلم ان المدرك في الفرض المذكور ليس شيئا من الاعضاء
الباطنة لكون الانسان غافلا عنها مدركا لنفسه ولان وجودها لا يعلم
الا بالتشريح والانسان قبل ذلك عالم بنفسه واما الثاني وهو ان يكون
النفس مجموع البدن وايضا باطل لان الانسان حين يحتجب من نفسه الجملة
بنفسه مدركة لذاته غافلا عن البدن ولان ادراك البدن لا يحصل بدون
ادراك اجزائه وقد ابطلنا ذلك في الفرض المذكور قال فمدركك ليس
جزءا من هذه الاشياء التي هي مدركة لان الانسان حال كونه مدركا لنفسه هو غير
ما لا يكون ضروريا في كونه هو هو فمدركك من نفسك ليس مما يناله الحس بوجه
ولا ما يشبه الحس من الخيال والوهم قال ثم ولنسلم ولعلك تقول
انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي اقول هذا سؤال اورد على ما سبق في الفصل
الثاني ان مدرك الذات هو باطنه بغير وسط وتقريره ان يقال اثبات
ذاتك بوسط من افعالك لان اثبات ما ليس بمحسوس قد يكون بعلته كما في برهان
لم وقد يكون بمعلوله كما في برهان ان وحينئذ فذاتك الظاهر لك ليس ثبوتها
فلا يستدل الا ببرهان ان اي تستدل بافعالك واثارك على ثبوت ذاتك فان الكل
العقل يستدل بافعالها واثارها في لا يكون هذا الادراك بغير وسط وفي
التنبيه للحصر بوجه خاص بهذا الموضع وعام قال فيجب اذن ان يكون
لك فعل اقول اما الوجه الخاص فهو انك في الفرض المذكور ليست عالما

على افعالك

على افعالك مع ادراك ذاتك واما العام فهو ان الفعل ان اخذ من حيث انه
فعل من غير اختصاص بذاتك فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين لا على ذاتك وان
اخذ من حيث هو فعلك فلم يثبت به ذاتك لان ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث
هو فعلك والعلم سابق على الكل فذاتك مثبتة في فهمك قبل فعلك ولا اقل من ان يكون
معه فذاتك مثبتة لا به قال فهذا تنبيه في النفس غير الجسم والمزاج قال
اشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير الجسم اقول استدل على مغايرة النفس
للجسم والمزاج بان الحيوان يتحرك بالاختيار وذلك يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبداه جسميته لكونها مشتركة بين الاجسام دون الحركة بالاختيار ولا يجوز ان يكون
مزاجه لان المزاج يمنع الحيوان حال حركته في جهة حركته كما اذا اصعد
جبلا فانه يمنع العضو عن ومزاج بدنه يقتضي التسفل بل وفي نفس حركته كما
اذا اراد ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه وللقائل ان يقول لا نسلم
ان المانع هو المزاج لم لا يجوز ان يكون ثقل بدنه مانعا قال وكذلك
يدرك بغير جسمية اقول هذا استدلال بالادراك على المغايرة
المذكورة وتقريره ان الادراك اما بانه شيء مبدأ وهو لا يجوز ان يكون الجسمية
المشتركة كما مر ولا مزاجه لان المزاج لا ينافي عما يوافقها والنوع في
ممنوع المدرك من ادراك الموافق اذ الادراك انما يحصل عند انفعال ما به
يدرك وينفعل عنه لا من الضد ولا شيء معه موجود او المانع والعادم لا يكون
شيئا فلا يكون الاحساس بالمزاج فان قيل لا نسلم ان المزاج ان لم يناسب
ولم يحصل الادراك يكون مانعا لم لا يجوز ان يكون مبدأ ويكون بانتفاء
شرطا للادراك فاذا فقد فقد الادراك قيل السؤال الثاني كاف في المطلوب
فلا تصير باسناد السؤال الاول قال ولان المزاج واقع اقول هذا

فمعنى ادراك الشي هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهد المدرك له
تلك الحقيقة بما به يدركها مثلا لو ادرك بالبصر شاهدها به ولو ادرك بالوهم شاهدها
به وهكذا لان الادراك صفة المدرك وكون حقيقة المدرك متمثلة صفتها لا صفة
للمدرك فكيف يجوز تعريف احدهما بالاخر وايضا اخذ في التعريف المساهلة
وهي نوع من الادراك فعرف بالاخفى وكذا ذكر فيه مشاهدات الادراك
وفيه دور لانا نقول المراد بها التعريف لكنه مع ذلك لا مشاحة في المساهلة
لا بالنسبة بينها وبين التعريف لان التعريف ما يكون بالبصر فقط وهو يريد بها ما هو اعم لان
المشاهدة هي ادراك غير الموجود في الخارج سواء كان بالبصر او السمع او
اللمس او غيرها والحق ان معنى الادراك من غير العقل اذ كل احد يعرفه بلا
كلفة **قال** فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشي الخارج الى الحس
اقول اراد تحقيق معنى الحقيقة المتمثلة وتقريره انا اذا ادركنا شيئا
وصارت حقيقته متمثلة عندنا فتلك الحقيقة اما ان تكون نفس حقيقة الشي الخارج
عن المدرك او مثال حقيقته والمثال اما ان يكون مطابقا لها او لا والاول والثالث
محال اما الاول فلانه لو كان نفس حقيقة الخارج يلزم تحقق المعدوم وما في الخارج
كثير من الاشكال الهندسية كالكرة المحيط بها اثنا عشر قاعدة مخمسات بل
كثير من الصور وصفات التي لا تحقق لها او وجب انقلاب الخارج بحقيقته مما هو
موجود في الخارج وحصوله في المدرك واما الثالث فلانه لو لم يكن مطابقا لا يكون
ذلك الشي مدركا فتعين ان يكون مطابقا يعني يكون بحيث لو كان في الخارج
لكان هو بعينه فكان يتكلم شي من حيث هو ذلك الشي كما كان او حتى يا
حقيقته هي من حيث هي اعم من ان تكون خارجية او عقلية ويعرض لها
صورتان متساويتان احدهما خارجية والاخرى عقلية لكن الثانية عارية عن الاول

تكونها

٢٨

بكونها قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل دون الاولى **قال** ثم الشي قد يكون
محسوسا عند ما يشاهد للحس **اقول** نبه على انواع الادراك ومراتبه
احساس وتخيل وتوهم وتعقل لانه اما ادراك كلي او جزئي والاول هو التعقل
والثاني اما ان يكون لجزئي معنى او صورة والاول التوهم والثاني اما ان يكون
ادراكه موقوفا على وجود المدرك في الخارج اولا والاول الاحساس والثاني
التخيل والشيخ لما اراد في هذا الفصل تعريف اقسام ادراك الصور الجزئية
ترك التوهم فذكر الاحساس والتخيل والتعقل فقال الشي قد يكون محسوسا عند
ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته لتمثل صورته في الخيال وقد يكون معقولا
عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود له او لغيره اي الانسان
من حيث هو هو وعند ما يكون محسوسا يكون مكتنفا بغواش غريبة عن ماهيته
بسبب مادته التي خلق منها كاين ووضع وكيف ومقدار بعينه **قال**
والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه **اقول**
اراد ذكر احكام هذه الثلاثة اما الاحساس فله حكمان الاول ان الحس لا يتعلق
بالمحسوس الا من حيث هو مغمور بالهيئات العارضة التي تلحقه بسبب المادة
اذ لا يقدر على تجريده عنها الثاني الحس لا يتعلق بالشي الا لعلاقة وضعية
تكون بين الحس ومادة المحسوس من المقابلة والمحاذاة او في حكمها ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر اذا زالت تلك العلاقة واما الخيال فلا يقدر على تجريده
عن تلك العوارض لكنه يجرده عن تلك العلاقة التي تكون للحس فلذلك يتمثل
صورته بعد غيبة حاملها **قال** واما العقل فيقدر على تجريد الماهية اللاحقة
اقول اما حكم العقل فهو انه يقدر على تجريد الماهية عن المشخصات وعن
العلاقة الوضعية مع استثباته واستحضاره اياها والعقل يتعلق بالمحسوس

كل حس صورة الى الحس المشترك فيجتمع المسامات مكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو الة للحس المشترك وللخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخيال اخص والوهم الة الدماغ كله لانها حاكم في جميع القوى الدماغية فيشبهها النفس فيه العقل الى القوى النفسانية لكن البطن الاوسط اخص بها من ساير المواضع لاستخدامها للمتخيلة التي تختص بالبطن الاوسط كما يجي قال وتخدمها قوة رابعة لاالخ اقول القوة الرابعة المدركة المتصرفة وهي خادمة للقوة الوهمية وآلة هذه القوة التجويف الاوسط وتصرفها يكون في الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بان تركب وتفصل بين الصور والمعاني او بينهما وهذا اسم تخيلا اولا لانه من ادراك الصور والخيالية اما في تصرف الصور فظاهر واما في تصرف المعاني فلانها انما يدرك صورة اخرويه ولا بد في التركيب والتفصيل من حركة نحو الصور والمعاني واستحضارها فلهذه القوة ايضا تمكن على استرجاع الصور المنمحية والمعاني الزايلة بمعاونة الخيال والحافظ ولهذا قد تسمى مسترجعة وهي تخدم العقل والوهم وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من البطن الاوسط فلانها قوة للوهم لان الوهم يتصرف في البدن كله بواسطتها واستعمله لها اياها ايضا بهذا المعنى وهي ايضا قوة ما للعقل لكن بواسطة الوهم لان الوهم قد يخدم العقل وهي تخدم الوهم والذكر سلطانها في حيز الروح الذي في البطن الاخير وذلك البطن الة وانما سميت ذاكرة لان الذكر لا يتم الا معها قال واما هداية الناس الى القصد بان يهدي الا ان الخ اقول اعلم ان الالات هذه القوى بما ذكر ان الفساد ان يطرو على تجويف او دس الا فهو الذي قوله ثم اعضاء الواحد يعني مما يوكد ما ذكرنا من تخصيص التجاويف المذكورة بهذه القوى اعضاء وماوجب في حكمة الصانع ان يقدم ما يكون حاجة الانسان دعا اليه او مبدأ كلية الصور الجسمانية الى الحس المشترك والخيال اذ لا الوية ان يكون في البطن المقدم

من الدماغ ليسهل اصطياده للصور الجسمانية ويوخر مدرك الصور الروحانية اي مدرك المعاني الجسمية وخازنها الذي هو الحافظة ويتعلق القوة المتصرفة في الصور الجسمانية والروحانية عند الوسط لاجل الحكم بينهما واسترجاع المثل الزايلة عن مدرك الصور ومدرك المعاني خلف ما وله المشكله وهي النفس الانسانية قال اشاره واما بطن هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية الى الخ اقول ما مر من القوى الحيوانية في مبادي قوى النفس الانسانية او لها قوى وكمالات وانما قال على سبيل التقسيم لانها بالحقيقة قوة واحدة انما تختلف بالاعتبارات فكانها اصناف دون الات فانها تختلف بالماهية لكونها ذوات خواص متباينة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وتفصيل النامية على سبيل التصنيف قال فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن الى اخره اقول النفس الانسانية تحتاج الى تدبير البدن وتكميل ذاتها في امور الدنيا والاخرى فاعطيت بحسب الحاجة الاولى قوة تدبير البدن وتكميله وهي المسماة بالعقل النظري في عرفها الاولى بانها قوة بها تتمكن النفس على تحصيل الاراي في امور تحصل بكسب الانسان لتحصيل الخير والثانية بانها قوة تتمكن النفس على تحصيل الاراي بحال الموجودات التي لا تحصل بكسب الانسان وتعرف الشيخ الاول بالعقل الابدع وهو عرف فما ذكر لو افعال هي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية الجزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية او حسية او مشهورة او تجربية ويكون ذلك باستعانة العقل النظري اذ استنباط من تلك المقدمات لا تصح بدون معرفتها اولا على الوجه الكلي ثم الانتقال الى الجزئي مثلا اذا علم ان كل حسن يجب ان يفعل لكونه حسنا قال ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل ذاتها الخ اقول القوة النافسة هي التي تحتاج اليها النفس في ان تحصل لها كمال وهو مقصود بها عقلا بالفعل وهو تقسيم الى اصناف ولما كانت الكمالات الواردة في التنزيل لنور الله تعالى

فيه شيء كالمقصوص وشيء كالحيوان ولا يصح ان يكون هو كالمقصوص وهي من الجسم
ودواه كالحيوان لان المعقولات لا تنقسم في جسم كما سيأتي فيكون هيهنا خارج عن
جوهرنا فيه الصور المعقولة بالفعل لذاته وهو لا يكون جسما ولا جسمانيا لامتناع
ارتسامها بالمعقولات ولا نفسا لان النفس من حيث هي النفس ليست هي متسمة
بالمعقولات بالفعل بل بالقوة فهو جوهر مجرد ليس بنفس هو متسم بالمعقولات
بالفعل وهو العقل الفعال فان قيل ما لزم من المقدمات المذكورة الا ان الصورة
الزائلة اذا انحطت في شيء ثم عاد بلا تجشم كسب جديد ولا يلزم من ذلك ان
ما عاد بلا تجشم كسب جديد يكون منحفظا في شيء وههنا انما يلزم لو هذا عاد له
ما في الغائب ان يكون لذلك العود سبب لامتناع حدوث شيء بلا سبب لكن
لا يلزم من ذلك ان يكون تلك الصورة حاصلة فيه اذ المؤثر في شيء لا يجب ان يكون الاثر
حاصلا فيه كما ان العقل الفعال عندهم سبب لوجود الحوادث مع عدم اتصافه
بها وليس يلزم حصولها فيه لكن لم قلتم ان العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون نفسا
هو متسم بها قلنا لان وجود العقول الكلية المؤلفة يحتاج الى حصر والمعدوم ليس
بمحسوس والجميع معدوم وامثال ذلك معان محققة في انفسها اما والنسبة
مما يقوم بذاته فلا بد لها من محل اصلا هو متسم بها اذا ما باللذات وهو العقل يكون
بالذات عقلا بالفعل ويكون انطباع النفوس بها يطرق الانعكاس في النفوس
انما يعقل في العقل بتوسط الاتصال باللذات وهو غير النفس وهذا جواب
حسن قال اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما الخ اقول
اذ اعلم ان الصور المعقولة حاصلة فيما هو خارج عن جوهرنا فمتى وقع بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
اي ارتسام بعض الصور فيه في النفس دون البعض مع ان ارتسام الكل فيه انما يكون
بحسب

بحسب استعداد النفس لقبول ذلك البعض وذلك لان الاستعداد يكون لاحكام
خاصة من الادراكات الجزئية المعدة لقبول ذلك البعض او الالتفاتات الكلية
الموجبة للتوجه اذا اعرضت النفس عنه الى العالم الجسماني او الى صورة اخرى عقلية
زالت تلك الصورة عنها كأن النفس مرآة حاذت جانب عالم الملكوت ثم حولت
الى جانب الحس او الى شيء اخر من عالم الملكوت وهذا الارتسام الذي بحسب الاستعداد
انما يكون انما اذا اكتسبت النفس بالفكر والتوجه ملكة للاتصال اي هيئة بها تتمكن
من الاتصال الى العقل الفعال قال اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة
الخ اقول هذا الاتصال حادث فلا بد له من علة ومن ثلاثة العقل
وهي العقل الهيولاني والمتوسط وهي العقل بالملكة وهي كاسبة للاتصال بواسطة
حصول البديهيات والعرفيات وهي ذات استعداد تام من شأنها ان توجه
بالنفس الى جهة العقل الفعال متى شاءت بملكة متمكنة وهي التي المذكورة وتلك
القوة هي المسماة بالعقل بالفعل قال تكرر تصرف النفس بالخيالات الى
الخ اقول اشارة الى علة حصول الاستعداد التام للنفس نحو قبول
الصور العقلية من العقل الفعال وهي تكرر تصرف النفس في الصور الجزئية والمعاني
الجزئية المحسوسة في الصورة والذاكرة اي الخيال والحافظة باستخدام القوة
الوهمية والمفكرة فان النفس انما يدرك الجزئيات وتصرف فيها بواسطة هاتين
القوتين لان تكرر التصرف يعد للنفس استعدادا لقبول مجردات
الصور والمعاني الجزئية عن العقل الفعال مثلا اذا تصرف النفس بالفكر والوهم
في الصور الجزئية كخيال زيد وعمرو وفي المعاني الجزئية كعلم زيد وسخاوة بكر يحصل
لها استعداد لقبول صورة الانسان من حيث هو انسان وصورة العلم
والسخاوة من حيث هما من العقل الفعال وكذا لقبول صور لوازمها

وعوارضها واجزائها واجزاء اجزائها وعوارضها ولوازم تلك الاجزاء وعوارضها ولوازمها
وعوارضها والنسب التي بينها المناسبة التي بين الكتاب في جريانها وذلك معلوم لمن تأمل
احوال الكتاب فاعرف هذا البيان وملاحظة التصرفات من المخصصات المذكورة للاستعداد
التام لحصول بعض الصور دون البعض وقد يكون هذا التخصيص بمعنى علمي كتعقل
المعاني بصورة كتابية او تعقل تعقلات مقصودة كتابية او متولدة لحصول معنى علمي كتصور
لوازم تلك المعاني ولواحقها واجزائها الى غير ذلك كما مر لا سيما اذا كانت من نوع واحد
فان من اوله فقد فات كل علم يعد للاستعداد القريب لحصول ما هو من ذلك العلم
كما ان من اوله المناسبات الصالحة تعد للاستعداد لحصول الصور الالهامية
والالهامية للالهية الى غير ذلك المسئلة ج في ان كل جوهر عاقل سواء كان نفسا
ناطقة او عقلا فليس بجسم ولا جسماني قال ان استنباط الا ان نصحح لك الى
نحو اوله اقول هذه مقدمة لبيان المطلوب في تقريرها ان الشيء اما ان يكون
منقسما في الوضع كالجسم اولا كالنقطة فان لم يكن جاز ان يحل فيه ما لا ينقسم بالوضع سواء
كان غير منقسم بوجه من الوجوه او يكون لكن لا بالوضع اما الجنس والفصل كالسواد
او لا لمجموع السواد والحرارة فان انقسام الحال لهذا الوجه لا يوجب انقسام المحل
بالوضع اما ما كان منقسما بالوضع كالفلك فان جوهرها ثابتا بالوضع لا يجوز
ان يحل فيه من حيث هو كذلك المحل منقسم والحال من حيث هو غير منقسم منها فاتق
بل لو كان فانما يكون بحسبه اخرى كحلول النقطة في الخط فانه ليس من حيث انه خط
بل من حيث انه متناه وكحلول الوحدة في المتكثر فانه ليس من حيث انه شيء متكثر بل
من حيث انه مجموع قال ومن المعقولات معان الى آخره اقول لما ثبت
تلك المقدمة فنقول لا بد في المعقولات من معان غير منقسمة بالفعل الى واحد
بالفعل لان كل معقول فهو ان كان واحدا بالفعل فهو المطلوب وان كان متكثرا
فلا بد

فلا بد وان يوجد فيه واحد بالفعل والا لكان كل معقول هو كذا من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهو محال اذ لا شيء ج معقولا لامتناع تعقل ما لا نهاية له بالفعل ومع لزوم هذا
المحال يلزم المطلوب ايضا اذ لا بد في كل كثرة من واحد بالفعل وهو المطلوب وفي
هذا الباب بحث واذا ثبت وجود الواحد بالفعل في المعقولات فاذا عقل
من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في المدرك
وذلك المدرك انما يدركه بما انه من حيث هو لا من جهة اخرى فيلزم
حصول ذلك الواحد في المدرك من حيث هو ذلك المدرك فلا يكون ذلك المدرك
منقسما في الوضع وكل جسم وكل نوع جسم منقسم بالوضع فلا يكون ذلك المدرك جسما
ولا جسمانيا ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعقل هو حصول صورة المعقول
في المدرك وقد سبق مساهمة ذلك في تعريف الادراك ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك المدرك منقسما بالوضع ويكون تلك الصورة قائمة من حيث هو
المجموع لا من حيث انه منقسم كقيام الواحد بمجموع الاجزاء ولا نسلم ان نوع الجسم
لا بد وان يكون منقسما لجواز قيام غير المنقسم بالجسم كالنقطة والوحدة ولئن
سلمنا لكنه معارض بان المدرك قد يدرك ما ينقسم في الوضع كالالة فيكون
هو منقسما فيه وقد ذكرنا ان مثل هذا الحال يوجب انقسام المحل قال ولم
وسنه اولعلك تقول قد يجوز ان يقع الى آخره اقول هذا سؤال على ما مر
مع جوابه وتوجيهه ان يقال سلمنا ان صورة ذلك المعقول لا ينقسم في الوضع
بالفعل لكن لم قلتم انه يمتنع حلولها في جسم او جسماني لم لا يجوز ان ينقسم في الوضع
بالوهم الى اجزاء متشابهة وح يكون محلها ايضا كذلك وما هو كذلك فهو اما
جسم او جسماني واما قال الى اجزاء متشابهة لانه لو انقسم الى غير متشابهة
لما كانت غير منقسم بالفعل فقال لا يجوز انقسام تلك الصورة في الوضع بالوهم الا لما

لو انقسم فلا يخلو من ان يكون كل واحد من القسمين المتشابهين معتبرا في الاحتواء شرطا
في تمام تلك الصورة اولا وايا ما كان يلزم الخلف اما اذا كان شرطا فمن جهة انه حينئذ
لو كان شرطا كان كل منهما منافيا لتلك الصورة في منافاته الشرط للمشروط فتكون مساوية
لها في الماهية فيلزم منافاة الشي لنفسه فان قلت منافاة الشرط للمشروط
لا يجب ان يكون من كل وجه فلم لا يجوز ان يكون منافاة كل منهما باعتبار
ان كلا منهما بعض مجموعهما دون منافاته باعتبار الماهية قلت في كون الكل
شرطا حينئذ اذ كل منهما مشتمل على تلك الماهية مع اعتبار كونه بعضا
لمجموعهما واما ثانيا مع الاحتواء فان كلا منهما جزء فلو لم يوجد مع جزء خارجي لا يصح
كونه شرطا فيلزم ان يكون ما فرض غير منقسم في الوضع بالفعل منقسما
لان المعقول الذي لا يقبل الا شرطين مما حواه المقدار لا يكون
منقسما في الوضع بالفعل في محل وقوع القسمة لا يكون الحوان حاصلين فيكون
شرط معقولية مفقودا فلا يكون معقولا وقد فرضنا انه قبل القسمة
معقول قال وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة الى الجزء
اقول وان لم يكن كل واحد من القسمين شرطا في تمام معقولية الصورة
العقلية يلزم الخلف ايضا وهو ظاهر من ان الصورة المعقولة التي هي العقل الاول
من هذا النمط انما انما تكون بحدوده وملابسة للواحق غريبة وتعريه ان كل
واحد من القسمين لو لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس له مدخل في تمام معقوليتها وهو كل واحد من القسمين
التي ملابسة لعوارض غريبة عن ماهيتها وقد علم وجوب تجردها هاهنا
خلف واما ثانيا فلا بالعرض لان كل واحد من القسمين له مدخل في معقولية
تلك الصورة لانها بعد الانقسام لا تعقل الا معه لكن لا بالذات والا لكان
شرطا

شرطا والعدد بخلافه قال وكيف لا ومتى عارض لها الى الجزء اقول
هذا تاكيد لما ذكره وهو ان يقال وكيف لا تكون الصورة المعقولة ملابسة للواحق غريبة
لانها لو انقسمت في الوضع باي وجه كان فلا بد لها من مقدار ومادة وذلك المقدار
وهو ما اجتمع من مجموع القسمين ونحو مادتها ويكون في ادل منه كما في حصول
تلك الصورة المعقولة لان كل واحد من القسمين حافظ لنوع تلك الصورة لكون كل
منها مساويا للاخر للمجموع في الماهية بخلاف ما اذا كان القسمان شرطا فانه
لا يكون في ادل منه بلا ع واذا كان له ماهية المقدار وفي بعضه كما انه يلزم
عروض اللواحق الغريبة لها من جميع القسمين او نقصها وزيادة احد القسمين
على الاخر او نقصانه منه اذ الصورة موجودة مع المجموع ومع كل واحد من القسمين
ومن وضع اذ ما ينقسم في الوضع فلا بد له من وضع ولانها حينئذ ذات مادة والمادة
تقتضي وضعا ما خاصا قال واما الصور الحسية والخيالية الى الجزء اقول
لما بين امتناع حلول الصور المعقولة في الجسم والجسماني اراد ان يوجه حلول
الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق وتقريره ان الصور الحسية والخيالية
لكونها ذات اجزاء مناسبة الوضع مقارنة لها غريبة مادية لا تكون الا حيث
القصر انما لا علاحظة اجزائها المناسبة الوضع كما اذا احسسنا بيد او تخيلناه
فانه لا بد وان يلاحظ اجزاءه مناسبة الوضع مقارنة للواحق غريبة مادية
كالرأس واليد والرجل فان صورة الرأس يدرك في مادة ووضع مغاير لما في
ووضع يدرك فيه اليد وكذا الرجل وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي
ورسمها الخيالي في ذي وضع وذي قبول انقسام اي في شي مادي في الصورة الحسية
مناسبة الرسم وهو الاثر الاحوى بالادراك والخيالية الرسم وهو الجسم قال
وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية الى الجزء اقول هذا سؤال

اورد على قوله الصور العقلية لا يمكن انقسامها الى اقسام متشابهة وجوه الاول ان
المعنى الجنسي الوحداني كالحيوان مثلا ينقسم باضافة الفصول المقاطعة له الى انواع
كالناطق والناهق وغيرهما والمعنى النوعي الوحداني كالانسان مثلا ينقسم باضافة
باضافة الفصول العرضية المقاطعة له اصنافا كالزنجية والرومية فقد انقسم
المعنى الجنسي والنوعي الى اقسام والجواب ان انقسام الشيء ينقسم الى الاجزاء
ولا الجزئيات والذي منعناه في الصور العقلية هو القسم الاول واما الثاني
فهو جائز وهو بالحقيقة لا يكون قسمة بل ضم صورة كلية كالناطق بصورة كلية كالحيوان
تحصل صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اى الحيوان
فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته المعقولة الى معقولات نوعية
كالانسان والفرس والحمار يكون مجموعها حاصل معنى الحيوان وكذا النوعي
كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالزنجي والرومي يكون مجموعهما
حاصل معنى الانسان بل يكون نسبتها الى المعنى المقسوم نسبة الجزئيات الى
الكلي ولئن سلمنا ان هذا انقسام الصور العقلية بالاجزاء الكلية فهذا غير ما نحن
فيه لان كلامنا في انقسامها بالمتشابهات وهذا انقسام بالمختلفات وايضا هذا
الانقسام فان كل واحد من حدود البسيط ليس اولى بان يجعله البسيط الذي اشار
اليه على حدته فلا يخلص من الكلام فيه لسقوط الشكل المسلط وان كل
عامل معقول وكل معقول عامل قال اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل
شيئا اخر اقول اراد في هذا الفصل بيان ان كل عاقل فله ان يعقل
ذاته وح يكون معقولا وان كل معقول مجرد في الوجود فهو عاقل للغير ولذاته
اما الاول فلان كل شيء يعقل شيئا فهو بالقوة القريبة من الفعل يعقل في ذلك
الشيء وهي يعقل انه يعقل ذاته فينتج ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اما الصغرى

فلان كل شيء يعقل شيئا يكون ذلك المعقول حاصلا له حضوريا ويكون حكمه نسبة له
مقارنا وما يكون مقارنا يكون معقولا بالقوة القريبة من الفعل اى يجب متى شاء
ان يعقله والقوة قد يكون بعيدة كالعقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كالعقل
بالملكة وقد يكون قريبة وهي المسماة بالاستعداد التام كالعقل بالفعل وهي
التي اذا حصلت يكون من شان العاقل ان يعقل متى شاء ولقائل ان يقول سلمنا
ان الحكم بثبوت ذلك التعقل بديهي لكن القضية البديهية انما يحكم بها بعد تصور
طرفيها فلم لا يجوز ان يكون تصور ذلك التعقل ممتنعا له فان قلت تعقل الشيء هو حصول
ذلك الشيء عند العاقل وذلك التعقل حاصل فيكون معقولا وكذا ذاته حاصلة له
قلت التعقل عندهم هو حصول صورة الشيء لا حصول نفسه ولذلك قد يعقل
شيئا ولا يعقل تعقلنا اياه مع حصول تعقلنا لنا واما الكبرى وهي قولنا
متى يعقل ذلك الشيء يعقل ذاته فظاهر لان قولنا انه يعقل ذلك الشيء قضية
موضوعها هو وتعقل القضية مسبوق بتعقل طرفيها فيكون عاقلا لذاته
فان قلت قد ذكرتم ان الصغرى الممكنة في الشكل الاول غير منتجة فكيف سلمتم
نتيجة قلت انما لا ينتج اذا لم يكن الاوسط مستلزما للاكبر اما اذا كان ينتج
لان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم وهاهنا مستلزم وذلك ظاهر
قال وكلما يعقل فمن شان ماهيته الى اخره اقول اراد بيان
ان كل معقول مجرد في الوجود فهو عاقل للغير ولذاته وتقريره ان كل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان تقارن معقولا اخر واذا كان من شانه ان تقارن
معقولا امكن ان يعقل المعنى المعقول ينتج كل ما يعقل امكن ان يعقل
المعنى المعقول اما الصغرى فلانه قد يقارن معقولا اخر في الذهن لانه
ربما يعقل مع غيره لان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل والعاقل معقول

ايضا لما مر وان قارن معقولا اخر في الذهن لزم ان يكون من شان ماهيته
في نفس الامر ان تقارن معقولا يجوز الا لما صح مقارنته في الذهن واما
الكبرى فلانه اذا كان من شانه ان تقارن معقولا اخر جاز وحينئذ في الخارج
فلا مانع له من جهة ماهيته ان تقارن ذلك الغير بل لم تقارن ما لا يلزم
ذلك لكون ذاته مفارقة في الوجود لما يقتضيها من ذلك الاقتران من مادة او
شيء اخر جاز كانت حقيقته سالمة اي مجردة عن المادة وما يتبعها لم يمتنع
عليها ان تقارنها الصورة العقلية فكان لها امكان تلك المقارنة وح يكون
لها امكان تعقل ذلك الغير وقد عرفت مما مر ان هذا يوجب امكان تعقله
لذاته فيثبت المدعى فان قلت الصغرى منقوضة بالاقتران التصحيح
والصدق في الذهن عند حكمنا بالساحر او التضاد بين الشيئين اذ الحكم
بين الشيئين مشروط بحصولهما في الذهن مع انه يمتنع اقترانهما
في نفس الامر قلت المراد بصحة اقترانهما في نفس الامر انه يجوز ان تقارن
صورة احدهما العقلية الاخرى وقد ثبت ذلك بسبب اقتران صورتها
العقلية في الذهن لا انه يجوز اقتران نفسيهما وجاز ان تعقل الشيء بعضه
او صدق ولا مانع ان ينفع على الكبرى حيث قال ان كانت حقيقته سالمة
عما يمنعها من المقارنة جاز عليها المقارنة بان يقول لم لا يجوز ان يكون
المانع من لوازم وجوده الخارجي كالتشخص وغيرهما وح لا يمكن تخليتها
عنه في الخارج الا بالعدم فيمتنع عليها المقارنة في الخارج وقد اجاب
الشيخ عن هذا في الفصل الذي بعد الفصل الاتي بجواب ضعيف يليق بمثله
وقد مر ايضا ما يرد على بيان امكان تعقله لذاته قال ويلزم ولينه
ولعلك تقول ان الصورة المادية لا تصح اقول هذا سوال اورده
على

على الفصل السابق تقريره ان يقال المانع من التعقل المادة وما يتبعها
كما ثبت ان العاقل لا يكون جسما ولا جسمانيا والشرط مقارنة الصورة
لما هو من شانه ان يدرك والصورة المادية بالحاجة الهيولى العوام اذا
جردت في العقل وقارنت صورة اخرى معقولة فقد تحقق زوال المانع
ووجود الشرط فلم لا تصير عاقلة لها والجواب ان الصورة المجردة
انما تعقل اذا كانت مستقلة بقوامها حتى تعقل ما يحل فيها اذ التعقل
هو حصول الصورة المعقولة في العاقل وذلك لان تعقل الشيء وانفعاله
مشروط بالوجود الخارجي وليست كذلك بل كلاهما حاصل في شيء اخر فليس
لها جميعا وايضا ليس احدهما اولى بان يكون مرتسما والاخر مرتسما فيه
لكونهما على نسبة واحدة في الحلول في شيء اخر ولا يجوز ان يكون كل منهما
حالا في الاخر والا يلزم حلول الشيء في نفسه وايضا ليس مقارنتها مقارنة
الصورة والمنصور لان المنصور ما يكون منضما الى المعقول مرتسما
اياه وليست كذلك واما وجود تلك الصورة في الخارج ومادي والها
مانعه كما عرفت من ان يكون عاقلة في حال من الاحوال وكل ما هو جوهر
مستقل بقوامه في الخارج غير مادي فاذا قارنه معنى معقول صار عاقلا
فكان له بالامكان ان يرتسم به ويعقله وقد عرفت ما فيه قال
ونعلم ونبينه او لعلك تقول ان هذا الجوهر الذي اقول هذا سوال
اخر على ما مر مع جوابه وتوجيهه ان يقال انك استدللت بصحة المقارنة
في الذهن على صحة المقارنة في الخارج بحسب الماهية سلمنا انه لا مانع لذلك
الجوهر في الخارج بحسب الماهية لكن لم لا يجوز ان يكون المانع من جهة
تشخصه التي بها يتصف ذلك الجوهر عن غيره المرتسم في العقل والجواب

ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما لماهية ذلك الجوهر كما كانت اي سوا
كانت قائمة بذاتها او بالفعل او لا يكون لازما فان كان لازما فاشتراط السلب
لان الاستعداد مستجمع لوجود الشرائط وارتفاع الموانع وكذا لو عرض
لها في الخارج وان لم يكن لازما ولا عارضا لها في الخارج بل انما يكتسبه عند الا
في الجوهر العاقل الذي هو المقارنة للمعقول ايضا اذ الجوهر العاقل معقوله
ايضا كما مر واستفادة الاستعداد انما يكون مع الاكتساب او بعد
لا محالة واذا كان الاكتساب متوقفا على الارتسام كان الاستعداد
بعد الارتسام الذي هو المقارنة فيلزم ان لا يكون للشيء استعداد
حصول شيء اخر الا ان حصل له ذلك الشيء ثم استعد له او نقول لزم ان لا يكون
للشيء استعداد الحصول والحدوث وما هو حصل وحدث وكل ذلك محال محض
اذ ان يكون هذا الاستعداد مثل المقارنة فيلزم ان يكون لنفس الماهية
ويلزم كونه لازما لها وهو المطلوب قوله فيكون الاستعداد مع حصول
الاكتساب له جملة معطوفة على جملة سابقة وهي قوله وان كان انما يكتسبه
عند الارتسام في العقل قوله فيكون لم يكن جواب الشرط وهو قوله وان
كان انما يكتسبه وكان في قوله وقد كان ذلك الشيء تامة يعني حصل وتحصل
الشارحون في تفسير الفاظ هذا الموضع وحل الجواب فالحق لانه
ان اراد به الاستعداد الاستعداد التام المستجمع لوجود الشرائط
وارتفاع الموانع في الخارج فحاصله انه غير لازم ولا عارض في الخارج قوله
انه يكتسبه الاستعداد عند الارتسام في العقل ويلزم المحال قلنا
لا نسلم انه يحتاج في المقارنة العقلية الى الاستعداد التام بل انما يحتاج
الى الاستعداد الذي يكتسبه في المقارنة العقلية فقط وجاز ان يكون هذا الاستعداد

لازما دون الاستعداد التام وح لا يلزم المحال قوله بل لعل الاستعدادات
الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى يعني لا يجوز ان يحصل استعدادات
المقارنة عنها لكن يجوز ان يحصل استعدادات لمقارنات اخرى عن المقارنة الاولى
كالاستعداد للمعقولات الثانية الذي يحصل بعد حصول المعقولات
الاولى قال وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي اي اعم اول
مثلا الحيوان لشخص ويوجبه ان يقال لو كانت الماهية اذا كانت مستعدة للمقارنة
في الخارج مخصوصة بالمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه مستعد لمقارنة كل
فصل في العقل وليس في الخارج كذلك فان المقارن للناطق مثلا لم يكن
مستعدا لمقارنة فصل اخر كالناهق وغيره حررها وحرر والجواب ان المعنى الجنسي
من حيث هو مستعد للمقارنة بكل فصل في الخارج وانما منعه عن ذلك مانع
وهو لحوق فصل يحصل له جاعل له حقيقة اخرى اذ هو محتاج في تحصيله الى
فصل واذا اخص ذلك الفصل جعله حقيقة نوعية كما ان الحيوان مثلا لتعين
بالحيوان الناطق حقيقة انسانية وكذا في باقي الفصول والكلام الطويل
هو بيان علية الفصل وتحصيل صورته حقيقة اخرى واذا كان
المعنى الجنسي مع ذلك مستعدا انكشف المعنى النوعي لتحصيله بنفسه الغير
المحتاج الى تحصيل مقارن مفيض عن حقيقته وكلاهما انما هو في المعنى
النوعي فظهر الفرق واندفع النقض والمخصوص في هذا المثل ان الشيخ
اراد بامكان الفعل الامكان الذاتي فذلك جوّز لازم تحصيل كونه والسه
مندفعة والاجوبة المذكورة صحيحة لكن ما الغاية في ذلك اذ فيه عكس
الشيء بالامكان الذاتي مع انه ممتنع ووقوعه في الخارج بالعين وان اراد
الامكان الاستعدادي وهو الظاهر من كلامه فذلك غير لازم

في المعقولات مستعدة للمقارنة

والسنة صحيحة والأجوبة وكلمة قال أنك إذا حصلت ما أصلته
لك إلى آخره أقول هذا ظاهر وهو يذكر نتيجة ما مر في الفصول
السابقة وقوله أصلته أي جعلته أصله قال وكل ما من شأنه
آخره أقول كل شيء من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأن
ذلك الشيء أن يعقل ذاته فيجب له أن يعقل ذاته وهذا صحيح وإنما الكلام في أنه
هل يوجد في الوجود ما يكون كذلك وذهب الفلاسفة إلى أن الواجب والعقول
المفارقة كذلك لأن ما هو مجرد في ذاته وأفعاله عن الماديات فما يكون له
من شأنه يجب له وذلك لأن المقتضي لما من شأنه لا يكون إلا نفسه ولا يكون
هناك مانع من نفسه وإلا لما كان من شأنه ولا من الماديات لأن الأفعال
بريئة عن تعلق الماديات بخلاف النفوس فإنها وإن كانت مجردة في
ذاتها لكنها ليست مجردة في أفعالها عن الماديات فلا يجب لها ذلك وفيه
ذلك ظاهر لجواز أن يكون المانع مجردا آخر وتوقفه على شرط ينتقض
من مجرد فوقه وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل أي ما يجب له بعض ما من
شأنه لا يجوز عليه التغير والتبدل فيما يجب له قال تكملة النمط
يذكر المحركات على النفس إلى آخره أقول لما فرغ من القوى النفسانية
المدركة شرع في القوى النفسانية المحركة وهي إما عنصرية أو فلكية
والأولى على قسمين محركة من غير شعور وسماها الحكماء القوى النباتية
والأطبا القوى الطبيعية ومحركة مع الشعور وتسمى قوى حيوانية
المسألة الأولى في العنصرية قال إن من المحركات حفظ
البدن إلى آخره أقول القوى النباتية ثلاث لأن المحركة إما أن تكون
لحفظ البدن إما للشخص أو للتوليد إما للنوع والأولى إما أن تكون
لغاية

لغاية فقط أو لغاية مع الزيادة والمدلول للحركة في الشخص في مادة الغذاء المحلل
إلى مشابهة المغتذي إما بدلا لما يتحلل ليقا البدن أو يكون مع ذلك زيادة في
المقدار على تناسب طبيعي يختص ذلك النوع محفوظ في أجزاء المغتذي في الأ
قطار الثلاثة ليتم الشخص أو يفصل من ذلك المشابهة فصل يصير مادة شخص
آخر وذلك لأن البدن لما كان مشتملا على حرارة غريزية كانت أو عنصرية
وقد ينضم معها حرارة غريبة والحرارة محللة فلولا بدله لما يتحلل لفسد
التركيب ولما كانت المادة المحتملة للتوليد أقل من مقدار شخص لكونها فضلا
من شخص فلولا قوة تعد بها زيادة في المقدار لما تم الشخص ولما كان التركيب
في موضع الانحلال لتداعي العناصر إلى الانفكاك فلولا قوة تعد حصول
مادة شخص آخر لبطل النوع فالحكمة الإلهية اقتضت هذه الثلاثة إبقاء
الشخص في النوع والغذاء هو جسم من شأنه أن يصير جزءا للمغتذي قوله
وهذه الثلاثة أفعال لثلاث قوى استدلال لوجود القوى قال
أولاها الغاذية ويخدمها الجاذبة إلى آخره أقول القوة الأولى وهي التي
تحيل مادة الغذاء إلى مشابهة المغتذي تسمى غاذية ويخدمها قوى أربع الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة لأن إحالة الغذاء إلى مشابهة عضو عضو يحتاج
إلى جذب الغذاء إلى موضع الطبخ والهوية وإلى إمساكه إلى تمام الهوية وإلى
طبخه وتسويته وإلى دفع ما لا يحتاج إليه في التغذية الثانية القوة المنمية
إلى كمال النشو والأعاصير الإنسان إذ الطفل ينمو أولا سمن والشيخ بالعكس
فلا تكون هي الغاذية لكانت في السمن والغاذية تخدم هذه القوة في
تحصيل المادة اللائقة المولدة للمثل وتبقى بعد فعل الغاذية والنامية
لأن فعلها لا يكمل والمادة الصالحة بحصول مثله إنما يكون بعدا استكمال
الشخص

ومما علیها خادمات لها قال لکن النامیة تقف اولا ثم تقوی الی الجسم اقول
الغاذیة فی الاول تقوی علی تحصیل بدل ما اکثر مما یتحلل لصغر الجثة وکثرة
الاجزاء الرطبة الصالحة لتغذیة الحرارة الغریزیة فیستعمل النامیة
فی الانماء ما یفضل من الغذاء ثم تعجز الغاذیة عن ذلک لکبر الجثة وزیادة الحاجة
الی الغذاء لنفاد اکثر الرطوبات الاصلیة فیصیر الحاصل مساویا للمتحلل
فح تقف النامیة واذا وقفت النامیة تفرغ النفس عنها فتتوجه الی المولدة
فتقوی المولدة ثم اذا عجزت الغاذیة عن ایراد بدل ما یتحلل بحیث
لم یفضل شیء یصرف الی المولدة ضعفت المولدة ایضا وبقی الغاذیة
عاملة الی ان تعجز عن ایراد البدل فیطفی الحرارة الغریزیة لفناء الرطوبات
الاصلیة التی هی للحرارة الغریزیة کالدهن للسراج فیحل الاجل
تعالی ملاذه بفتح المیم وکسره وضم ای ملجأ قال اشارة
والحرکات الاختیاریة الحیوانیة اقول اراد ان ینسب الادراکات
المنسوبة الی النفس الحیوانیة ومبادیها والحرکة الاختیاریة هی التی
تصدر عن قادر علی الفعل والترک بحسب ارادته ومن اسباب بسائطه
من الحرکات النباتیة لانها مستلزمة للنباتیة دون العکس ولها مبادی
عادیة مجتمع ای مستعمل علی الترتیب وهو الارادة وهی موجبة للفعل والترک
الذی نسبتها الی القادر واحد ثم هی تکون منبعثة منفعلة عن خیال
او وهم فی الحیوان او عقل عملی بتوسط الخیال او الوهم فی الانسان
لانه متی حصل تخیل ملائم او توهمها او تعقلها انبعث الارادة اذ
تنبعث بعد ذلک قوة غضبیة دافعة للضار او قوة شهوانیة جاذبة
للضروری او النافع بالنسبة الی الحیوان وهما موجبتان للارادة

عاملا

واذا حصل ذلک المبدأ الذی هو الارادة ینبعث ما انبث والمبسوط فی العضل
من القوة المحرکة للعضو المسماة بالقدرة وهی خادمة لتلک الامور ای العلل
تلک المذکورة لان المحرکة بالحقیقة هی فی النامیة امره وفعلها تلک القوة
تشنج العضل وارسالها وتساوی الفعل والترک بالنسبة الیها فللحرکة
الاختیاریة علل اربع مترتبة ابعدها الخیال او الوهم او العقل وبعدها
القوة الغضبیة او الشهویة وبعدها الارادة وبعدها ما فی العضل
والفرق بین الاولی والثانیة ظاهر والفرق بینها وبین الثالثة ان الانسان
قد یکون مریدا لما یشتهیه ویتناول ما لا یشتهیه لغرض ما وقد یکون غیر
مرید لتناول ما یشتهیه والفرق بینها وبین الرابعة ان المدرک المشتاق
المرید قد لا یقدر علی تحریک الاعضاء والعکس وانما قدم الارادة فی
الذکر لکونها موجبة للحرکة الارادیة دون الاولی المسلّمة فی
القوی المحرکة للاجسام الفلکیة قال اشارة للجسم فی طباعه میل
مستدیر ای اخر اقول اشار الی ان حرکات الافلاک ارادیة وتقریره
ان یقال الفلک فی طباعه میل مستدیر وکل ما هو متحرک ارادیة اما الصغری
فلما سبق فی النمط الثانی واما الکبری فلان حرکته لو لم تکن ارادیة فاما ان تکون
طبیعیة او قسریة وکلاهما باطل اما الاول فلانها لو کانت طبیعیة یلزم ان یکون
المتحرک بحرکة واحدة یهرب بالطبع عما یقصد الیه بالطبع اذ یقصد الی کل حد یکون
عین میله عنه وایضا یکون طالبا لحوله وضعا ما بالطبع فی موضعه اذ حرکته
وضعیة وهو ان یکون تارة کاره هاربا منه بالطبع ومن المحال ان یکون المطلوب
بالطبع متروکا بالطبع او المهروب منه بالطبع یکون مقصودا بالطبع
بل ذلک انما یجوز فی الحرکة الارادیة وعاید عواید حرکة واحدة وعن الله

في موضعه من ان تخرج الحركة المستقيمة الطبيعية فان المتحركة بها عمل الا كل حد من
حدود المسافة واذا وصل عمل عنه لكن لا بحركة واحدة وبطلب وضعا اشكه
لكن لا في موضع واحد وفي هذا البرهان نظر لان ذلك انما يصح ان لو كان الفلك بحركته
طالبا لشيء من الحدود والاوضاع ثم لا يجوز ان يكون طالبا بطباعه نفس الحركة او
غيرها ويكون التوجه الى الحدود والاوضاع التي يتحرك فيها وما قيل ان المعدوم
لا يكون مطلوبا بالحركة الطبيعية ليس بشيء فان الحركة الكمية والكيفية
يمتنع ان يكون المطلوب فيها موجودا وكذا الاينية فان مطلوب المتحرك فيها
بالحقيقة هو الوصول الى المنتهى لا نفس المنتهى والوصول ممتنع عند
الحركة واما الثاني وهو ان يكون الحركة قسرية فقال بعض الناس لا يجوز
ان يكون قسرية اذ المقصود حركة صادرة عن ميل مستقيم لا عن شيء
خارج وفيه بحث اذ لا يسلم ان المقصود كذلك بل المقصود حركة
ناشئة من ميل مستدير وذلك اعم من ان يكون حاصلة من طباعه او من خارج
وقال اخرون لان القسر على خلاف الطبع فما لم يكن له ميل طبيعي لا يعقل
القسر وفيه لان الدليل المذكور في المطلب الثاني بعد تسليم صحته انما دل على
امتناع القسر على ما ليس فيه ميل اصلا ويكون الحركة اسمه وهيهنا الكلام
على انه ميل مستدير و للحركة وضعية وايضا لم لا يجوز ان يكون الفلك بطباعه
لوضع معين ويكون ملايم للحركة الموجودة فيه وهذا انما سنح للخاطر قال
مقدمة المعنى الحسي الجملة الى الصرع [اوله] فلا مقدمة لاثبات النفوس
الفلكية وهي تشتمل على حكمين فالمعنى الحسي كلها اذ يريد ان معنى ههنا التي مثله
ارادة حسية اي متعلقة بشيء محسوس والمعنى العقلي كلها الحسية مطلقا
بحده الاصلية ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية

واما

٥١

واما عقلية وذلك بين فان كل معنى يحمل على كثير غير محصور سواء كان من المحسوسات
كولد ادم واحد من الانسان اولا كالانسان فهو معنى عقلي وكل معنى لا يحمل
على كثير كزيد او يحمل لكن على محصور كواحد من هذه الثلاثة فهو حسي فكل معنى
اما عقلي او حسي قال اسار حركة الجسم الاول فالارادة الا [اوله]
يريد بيان ان نفس الفلك المقتضية لحركته المستديرة ذات ارادة عقلية
كالنفوس الانسانية وتقريره ان مراد الفلك من الحركة ليس نفس الحركة
لان الحركة بالارادة انما تطلب لغيرها لا لنفسها لان نفسها انما هي التوجه
من شيء الى اخر ونفس التوجه الى شيء توجب كون ذلك الشيء مطلوبا فنفس
الحركة ليست من المطالب الحقيقية ولا الغائية فيكون مراده غيرها وليس
غيرها شيء من الامور الا مكانية للفلك بما سوى الحركة الوضعية وهو سوى
الوضع فليس اولى لارادته بالقصد الاول من الحركة الا الوضع ولا
يجوز ذلك الوضع غير معين لان غير المعين من حيث هو كذلك لا وجود له
في الخارج فلا يكون مطلوبا فذلك الوضع المعين لا يكون معينا موجودا
لان طلب الحاصل محال بل معينا فرضيا وذلك الفرضي لا يكون شيئا بعينه
والا لوجب الوقوف عنده وذلك على الجسم الاول محال لان حركته علة
لوجود الزمان الممتنع الزوال ولذلك حصر الشيخ الحكم بالجسم الاول
بل يكون معينا كليا وهو واحد من الاوضاع لما عرفت في المقدمة ان مثله
المعين من حيث هو المعين لا ينافي الكلية واذا كان المطلوب عقليا
كانت الارادة الموجبة نحوه ايضا عقلية كما في المقدمة وصاحب
الارادة والمراد العقليين لا يكون جسما ولا جسمانيا كما مر ان المعقولات
لا تحل في جسم وجسماني فيكون للفلك معنى غير جسم ولا جسماني ولا يكون

من المعقول فانها لا تعقل ولا تتمثل بالاجسام فهو نفس ناطقة كما للا
نسان وبذا اشار بقوله ونحن هذا اشير قال نسبة الرأي الكلي
لا ينبعث منه شيء الا الجزئي اقول اراد بيان ان نفس الفلك كما انه ذو
الكليات فكذا انه ذو الجزئيات فقدم لذلك مقدمة وهي ان الرأي الكلي
لا يحصل منه امر جزئي وتقريره ان الرأي الكلي نسبته الى جزئيات
ذلك الشيء واحدة فلا ينبعث منه واحد منها والا لزم الترجيح بلا مرجح
بل لا بد وان ينضم معه شيء آخر وهو الرأي بذلك الواحد اذا انبعاثه
موقوف على ذلك فرع مثلا الحكم بانه ينبغي ان يسوى القوت لا ينبعث
استواء هذا القوت الا بعد الحكم بانه ينبغي ان يسوى هذا أولا في
الارادة والمريد من الحيوان تعرض للحيوان الى الجزئي اقول هذا
جواب سؤال وتوجيهه ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا
لا تناول غذاء بعينه لا يرجح تناول اي غذاء وجد فارادته كلية
والجواب ان الحيوان لا يريد الغذاء الا ويتخيل غذاء آخر يذكره كما احس
به فينبعث له من ذلك التخيل ارادة جزئية الى ذلك الغذاء الذي تذكره
فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب واما تخيل له على جهة الجزئية لانه لا يعقل
الكليات لا يعقل ثم عند ذلك الطلب ان وجد غذاء آخر غير ما عزم فقام مقام ما
طلبه لانه اعتياضه عنه وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده
قال وكذلك في قطع المسافة يتخيل له الى الجزئي اقول اورد المثل
المذكور في قطع المسافة وتوجيهه ان يقال ربما يريد الحيوان قطع
المسافة مطلقا لانه عند الحركة قد يريد ويعلم انه مسافة وخلاء وملاء اية
شيء كان وقد يقصد بها امر بعيد او بلوا اد قطع مسافة بعينها لما كان
كذلك

كذلك فان ارادته كلية مع انه صدر عنه فعل جزئي والجواب ان اختلاف
هو كانه لا يمنع من ارادة قطع مسافة معينة لان الحيوان عند
عند قطع المسافة يتخيل حدودا جزئية واحدا بعد واحد وينبعث عن كل
تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد فما يقطع تخيله ينبعث من الانسان
مقصود فما لا يقطع بل يتصل التخيلات متجددة متوجهة فالاتصال
الحركة المتبوعة فكما ان استمرار الحركة كانت في انقطاعها لا يمنع تشخصها
كذلك استمرار التخيلات والارادات وانصرامها لا يمنع جزئيتها
في التخيل قال ولعل هذا انما يخصص الارادة الى الجزئي اقول .
كما ان الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص الا بسبب مخصص يعين
به فكذا الارادة الكلية على ما مر في الرأي الكلي لا يخصص بجزئي الا
ان يكون معها مخصص فان الارادة الكلية يكون مرادها ايضا كليا
ولا يجب له تخصص جزئي بحيث ان ينضم اليها ارادة جزئية حتى تخصص
ذلك الجزئي ونحن ايضا عرفنا قصدنا قصدا كليا الى الجزئي اقول هذا
استيناء ذكر فيه صدور افعالنا عن آرائنا الكلية وتاكيد لما مر ان
الرأي الكلي لا ينبعث منه امر جزئي ما لم ينضم اليه رأي جزئي وبيانه
انا قد نحكم حكما كليا مستفادا من مقدمات كلية كما نحكم بانه ينبغي ان
يحصل العلم لانه يكمل النفس وما يكمل النفس ينبغي ان يحصل ثم نعتقد
ذلك الحكم حكما جزئيا ينبعث منه شوق وارادة فنعتقد بعضا
مما من النفسانيات الوهمية فينبعث القوى المحركة الى حركات جزئية
تصير تلك الحركات الجزئية مرادة لا لاجل المراد الاول كما انعقاد ذلك
الحكم الكلي حكما جزئيا بانه ينبغي ان يحصل الحكمة فينبعث من ذلك الحكم الجزئي

شوق وإرادة وشبيه بذلك النوع المحرك الأخير كان جزئيا حتى يعلم من حال
الكيفية وأقسامها والمقصود بذلك التعلم من هذا الأصل المراد الأول ومن الحكم
الكلي في الرأي الكلي السابق لا بد منه لكنه لا يكفي في بعض الحكم الجزئي والحركات
الجزئية بل لا بد معه من آراء جزئية وإرادات وذلك مقول لما ثبت أن الفلك
يقصد بحركته الوضع بعينه لا بعينه وذلك لا يحصل صدورها إلا من حركة
بدون الإرادة الجزئية والإرادة الجزئية ما هو جزئي لا يمكن بدون تصور
ذلك الجزئي فلنفس الفلك إرادة جزئية وإدراك جزئي وهو المطلوب
والشيخ ما صرح بالمطلوب اعتمادا على ظهوره قال هو على ملته
إلى الصرح أقول إشارة إلى أن الفلك كما يتحرك لنفس الحركة لذاتها
بل لوضع فكل يتحرك إلا يتحرك للوضع لذاته بل لشيء آخر هو لذاته غاية حركته
لكن هذا النمط لما كان في إثبات النفوس وأفعالها وكان النمط السادس
مشتملا على ذكر الغايات جعل موضع بيانه ثم ذكر أن الواجب علينا
في هذا الموضع أن نعلم أن المتحرك بالإرادة لا يتحرك إلا لطلب شيء يكون
أولى به وإنما ذكر ذلك هاهنا لأنه يحتاج إليه في التمييز بين الحركة النفسانية
والطبيعية وبين الأفعال النفسانية والعقلية كما في النمط السادس
فقال المتحرك بالإرادة لا يتحرك إلا لطلب شيء يكون أولى به وأحسن
من عدمه وتلك الأولوية قد تكون حقيقية وقد تكون ظنية وقد تكون
تخيلية بالتخيل والعبث فإنه في التخيل العبثي ضربا حصاما من طلب اللذة وطلب
المعذبة واضحة ولذلك نبه عليها قال والساهي والنائم إلى الصرح
أقول هذا جواب سؤال على ما مر وهو أن يقال الساهي والنائم
قد يفعل أفعالا كثيرة من غير طلب لعدم شعوره بالمطلوب والجواب
أن

أن الساهي والنائم لا يفعل شيئا إلا وهو يتخيل لذة ما أو شيئا حال ما هو فيه
أو إزالة وضع ملال يقال إن النائم لا يتخيل لأن النائم ربما يتخيل تخيلا يتحرك
أعضاؤه لا سيما في الشيء الضروري كالتنفس فإنه مما أخل أمره أخلالا
ما قطع ما يؤدي ذلك الإخلال أو في الشيء الذي تصور كالصعود كما يكون
في منامه شيئا تخيلا حد الوحشا فإنه دفعا النوع للهرب والطلب قال
واعلم أن التخيل شيء إلى الصرح أقول هذا جواب سؤال وهو أن يقال
لو كان الساهي والنائم يتخيل غايات أفعاله لوجب أن يشعر بذلك التخيل
وبعد ذلك الشعور يذكره وليس كذلك فأجاب بأن تخيل الغاية والشعور
بها وحفظ الشعور بها أمور ثلاثة غير متلازمة للثاني والثالث بل
الأمر بالعكس لأنا قد نعلم شيئا ولا نعلم أنا نعلمه فإنه لو لزم من العلم
بالشيء العلم بالعلم به لزم التسلسل وح لا يلزم من انتفائها انتفاؤه

أقول — النمط الرابع

قال النمط ٤ في الوجود وعلله تنبيه بالوجوه بعض الوجودات
لا كلها ولا الوجود من حيث هو والإمكان لوجود الواجب عليه وليس
كذلك إذ وجوده في غير ما حسبه عندهم ومنه مسائل المشكلة أي الواحد
على من زعم انحصار الموجود في المحسوس وما له وضع قال ... الله
تعالى على أوهام الناس إلى الصرح أقول زعم بعض الناس كالمشبهة
وغيرهم ممن غلبت عليه القوة الوهمية الحاكمة بأحكام المحسوسات في جميع
الموجودات أن كل موجود محسوس وأن ما لا يكون ذاته محسوسة فوجوده
محال وهذا العكس نقيض الأول وأن ما ليس له موضع أو وضع
أما بذاته كالجسم أو بسبب محله كالأعراض الحالة في الجسم فليس بموجود
وهذا أعم مما سبق قال وأنت يأتيك أن تتأمل إلى الصرح أقول نعني كل

من أن مطلقه مسلّمة إذ إنا نقول ليس المحسوس في حد نفسه موجودا غير محسوس مثلا
كأفراد الإنسان فإنا نقول في معنى لفظ الإنسان وهو معنى واحد موجود
وإلا لما كانت الأفراد أناسا فهو إما أن يكون محسوسا أو لا والأول باطل
لأنه لو كان محسوسا فلا بد له من وضع وأين ومقدار وكيف ومعه
لا يمكن أن يحس أو يتخيل إلا معها كما مر في النمط الثالث وحينئذ يمتنع أن يكون
مقولا على أناس لا يكون على ذلك الوضع وفي ذلك الأين فلا يكون المشترك
فيه مشتركا فيه هذا خلف وإذا لم يكن ذلك المعنى محسوسا فقد وجد
في المحسوسات شيء غير محسوس وهذا البحث فعلم أن الإنسان من حيث
هو طبيعة واحدة أي مع عدم اعتبار كل ما يعرضه ويلحقه من الكم
والكيف والأين والوضع بل من حيث حقيقته الأصلية التي يكون الإنسان
بها هو التي لا يختلف فيها أفراد الإنسان موجود غير محسوس بل معقول
صرف وكذا الحال في كل كلي وفيه نظر لأنه إما أن أراد الإنسان المقيد
بالعموم أو غير مقيد فإن أراد الأول فهو ممتنع في الخارج إذ العام
لا يوجد إلا في الذهن وإن أراد الثاني فلم لا يجوز أن يكون محسوسا
مختصا بوضع ومقدار فلا يكون مقولا على مختلفين لكنه مقول فلا نسلم
أنه بدون قيد العموم مقول على كثيرين قال وهم وتنبيه ولعل قائلا
منهم يقول إن الحق أقول الوهم هنا هو معارضة لما مر ولعل تقريرها
أن الإنسان من حيث هو إنسان ذو أعضاء مباينة الأوضاع والمقادير
من يد ورجل وغيرهما لكن الإنسان من حيث هو كذلك محسوس فالإنسان
من حيث هو هو محسوس والجواب أنا سلمنا أن الإنسان من حيث هو هو ذو
أعضاء لكن لم قلت إن الإنسان من حيث هو كذلك محسوس وإنما يكون كذلك
أن

(في الهامش: ولا أن يكون محسوسا)

٥٦

أن لو كان أعضاء الإنسان من حيث هو إنسان محسوسا وليس كذلك بل
أعضاؤه لا أعضاء من حيث هي تلك الأعضاء فهي أيضا غير محسوسة بنحو ما ذكر
في الإنسان نفسه قال تنبيه إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم أول
فهذا دليل آخر على أنه ليس كل موجود محسوسا أو موهوما وذلك لأنه لو كان
موجود محسوسا أو موهوما لكان الحس وهو القوة التي بها الإحساس الملموسات
ولا المبصرات ولا المسموعات ولا المذوقات والمشمومات ولا من الموهومات
لأن الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية والحس والوهم من حيث هما ليسا
كذلك ولكان العقل الذي هو غير من الحس والمحسوس والوهم والموهوم موهوما
وليس كذلك فإن العقل ليس من المعاني الجزئية وأيضا ليس شيء من العشق
والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن من حيث هو هو مما يدخل في الحس
والوهم كما مر وهي من متعلقات الأمور المحسوسة وإذا كان متعلقات
الأمور المحسوسة غير محسوسة ولا موهومة فأن يثبت وجود أشياء خارجة
عن درجات المحسوسات ومتعلقاتها أعني الأولى أن لا يكون محسوسة ولا موهومة
ومما يجب لأنه إن أراد بنحو الإنسان ماهيتها من حيث هي فقد ذكرنا في
أن جميع الماهيات من حيث هي غير محسوسة فلا حاجة إلى ذكرها ثانيا
ويكفي فيها أن يقال إنها غير موهومة أيضا إذ هي ليست من المعاني الجزئية
وإن أراد جزئياتها فلا نسلم أن الحس والوهم والعشق والخجل وغير ذلك مما ذكر
ليس بموهوم إذ هي مما ذكره ضرورة وهي من المعاني الجزئية والمعاني الجزئية
إنما يدركها الوهم قال تنبيه كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية
أقول أراد أن يبين أن مبدأ الموجودات غير محسوس ويمتنع
أن يوجد مقصودا فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو حقيقة

من غير اعتبار العوارض الغريبة شيء واحد سواء كان له افراد او لا غير متناهية
العدد كما مر واذا كان كذلك فكيف لا يكون منه الكل هو كذلك اذ مفهوم اهل الحق
هذا الحكم والحق مصدر يستعمل بمعنى اسم الفاعل كالعدل والمراد به ذو
حقيقة وثبوت في نفسها ان اراد هذا المعنى فاعلم انه لا يلزم من هذا اسناد
صحيحة سوى كون منه الموجود اذ غير مستند اليه من حيث حقيقته التي هو
بها هو كزيد وعمرو لا مطلقا اللهم الا ان يقال انه ليس سوى تلك الحقيقة
المسألة في اقسام العلل واحكامها قال: بيته الشيء قد يكون
معلولا لامر اقول: العلة اما داخلة في المعلول او خارجة والداخلة
علة الماهية والخارجة علة الوجود والاولى ينقسم الى ما به يكون المعلول
بالقوة وهو المادة والى ما به يكون بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون
وجود المعلول به وهو الفاعل والى ما يكون الوجود لاجله وهو الغاية
ويقصد ذلك بالمثلث فان حقيقته انما تتم بالسطح والخطوط المحيطة به ولما
كان كل منهما علة له ولم يكن مما علة له بانها الشيء لا يكون صورة مبدا الصورة
ما يكون حاصلا في جميع المادة وح لا يكون السطح مادة ولا الخط صورة وهذا
المثال في هذا الموضع ليس بجيد والعلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل
وغاية للمعلول قال: بيته اعلم ان تفهم معنى المثلث الامر اقول
اراد ان يبين ان الوجود ليس نفس الذات ولا داخلا فيها ليعلم انه ليس
من علل الماهية وتقريره انك تفهم معنى المثلث وتشك في وجوده العيني
بان تعقل عندك انه من خط وسطح ولم تعقل لك وجوده العيني وما يكون
كذلك لا يكون نفس الذات ولا داخلا فيها قال: اسائر العلة
الموجبة للشيء الى امر اقول: العلة الفاعلية للشيء الذي له اجزاء علة
لبعض

لبعض تلك الاجزاء كالنجار لصورة السرير او لجميعها كالجوهر المفارق
الذي هو علة لمادة الجسم وصورته معا وعلى التقديرين يكون علة للجميع من
المادة والصورة وذلك لانا لو لم يكن علة لشيء منها او جملة الجميع لم يكن
المركب موجودا به وبما قلنا تكون العلة علة قال: والعلة الغائية التي
لاجلها الشيء علة الامر اقول: العلة الغائية علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة للعلة الفاعلية بوجودها اما الاول فلان
العلة الغائية من الغاية والغرض من ايجاد المعلول فيكون الباعث
والداعي للفاعل على الفعل ماهيتها في غير ذوي العقول ومعناها في ذوي
العقول لا وجودها الخارجي وجودها عين فعل الفاعل واما الثاني فلان
الغاية ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل بانها الفاعل كالموجب
بالذبح تكون معلولة للعلة الفاعلية بوجه ما لانها بواسطة المعلول اما
اذا لم تحصل فلا كوجدان الكنز في حفر موضع ليس حين كسر والجلوس
على السرير الذي هو غاية ايجاد السرير وان لم يكن حصوله بالفعل
لكن يكون لباس الفاعل مدخل في وجوده اذ وجوده موقوف على السرير
الموقوف على باس الفاعل والشارحون تحيروا في تقرير هذا الموضع الامر
هذا الفصل قوله وليست علة لعليتها اولا لمعناها اي العلة الفاعلية علة
بالوجود الغاية ليست علة ولا لمعناها لان الفاعل لا يؤثر في
نفس الماهية بان يجعل الماهية تلك الماهية في نفسها وح لا يؤثر
في لوازمها وكون الغاية علة لعلية الفاعل اعني من جهة كونها غاية وكونها
غاية من لوازم ماهيتها ونقل بعض الشارحين عنهما لزوم الدور
وانت تعرف ان ذلك غير لازم المسألة ج في بيان وجوب الواجب وكونه

علة للجميع قال اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لسائر العلل اقول ان كانت
في الوجود علة اولى اي واجب الوجود لذاتها فهي علة فاعلية اما بواسطة او بغير واسطة لكل
وجود ولعلة حقيقة لكل موجود اي لاجزاء كل مركب وحقيقة يلزم اللازمة مع شرف
بعدها ما ليس من الفصول السابقة وزعم الشارحون ان هذا الفصل
مستقل وجعلوا ابتداء الكلام من الفصل وسياده على ضعف قال
تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته الى غيره اقول كل موجود
اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لانه اذا اعتبر ذاته مع
قطع النظر عن الغير فاما ان يجب له الوجود فهو الواجب او لا فهو الممكن
ولا يجوز ان يكون ممتنعا اذ الكلام في الموجود ومعلوم ان الانقسام لا
يدل على الامكان بل الممكن قد يمتنع بالنظر الى عدم علته ويجب بالنظر الى
علته واما اذا لم يعتبر معه شيء بل بنظر الى ذاته يكون ممكنا بالامكان
الخاص فكل موجود اما واجب لذاته او ممكن فهو الحق بذاته او
الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره وهو اسم
من اسماء الله تعالى قال اشارة ما حقه في نفسه الامكان الى آخره
اقول الممكن لا يوجد الا بعلة مغايرة له لان نسبة ذاته الى الوجود
والعدم سواء فلو وجد بلا سبب يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر
من غير مرجح وذلك باطل ضرورة لا انه من امر آخر من خصوصيتي ما كان
او عدم متى كان يستحق الوجود له قال تنبيه اما ان يتسلسل ذلك
الى آخره اقول لما بين ان كل ممكن فانه لا يوجد الا بغيره اراد
ان يبين انتهاء الممكنات الى موجود واحد واجب الوجود ليبين
الملازمة المذكورة مع شرف بعدها ويعين بعد ذلك الغير اما واجب

٥٦

او ممكن فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فالكلام فيه كالكلام في
الاول فاما ان ينتهي الى الواجب او دار او يتسلسل والاول مطلوب والثاني
ظاهر الفساد وانما لم يلزم منه المطلوب لما في التسلسل والشيخ ما ذكر
من الاقسام غير التسلسل لظهور فساد الدور اذ ليس فيه لزوم المطلوب فذكر
انه لو لزم التسلسل ويكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا والجملة بجماعتها
الغير متناهية لكونها منها فتكون ايضا ممكنة فلابد لها من علة موجبة غيرها بحسب
بها ويقصر هذا الغير يحتاج الى بيان وسيشرح بعد بيانه في الفصل
الثاني قال شرح كل جملة واحد منها معلول الى آخره اقول هذا
شرح للفصل السابق وتقريره ان كل جملة كل واحد من آحادها معلول سواء
كانت دورية او تسلسلية فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وانما قيد بمعلولية
كل واحد منها معلول اذ لو كان واحد منها واجبا لما احتاجت الجملة الى خا
وانما قلنا انها تقتضي علة خارجة لان تلك الجملة اما ان لا تقتضي علة اصلا او
تقتضي فان كان الاول يلزم ان تكون الجملة واجبة لان الواجب ما لا يحتاج
في وجوده الى الغير وذلك باطل لان الجملة انما تحصل من آحادها وما يكون
كذلك لا يكون واجبا وان كان الثاني وهو ان تقتضي علة فتلك العلة اما المجموع
الآحاد او كل واحد واحد او بعض الآحاد دون البعض او امر خارج
لا جائز ان يكون المجموع والا لكانت الجملة معلولة لذاتها لان الآحاد
مجموعا والجملة والكل معناها واحد لا يحصول للجملة من اجزائه على
تلك الاقسام فالا تحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كعشرة اسا
حاصلة من آحادها وما يحصل مع الاجتماع معه او وضع ما متعلقة
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع اجزائه وما يحصل بعد الاجتماع

وهو ان يكون ما به الى شيء كذلك عارضا لماهيته الا جعلا في اصل ايضا واقع كون الماهية
هذا او ذاك ولذا الواقع لعروض تعين زيدا او عمروا والانسان او تعين هذا
الماهية وذلك الماهية وظاهر ان هذا المعلوم ليس يحتذ اذ حكم عين المعلوم ايضا
كذلك قال اشارة ١٧ قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة
اقول مثله مقدمة اخرى وهي ان ماهية الشيء قد تكون علة لصفة
من صفاته كالماهية الاربعة للزوجية وقد يكون صفة من صفاته علة
لاخرى كالناطقية التي هي صفة للحيوان للضاحكية لكن هذا في صفة
غير الوجود واما في الصفة التي هي الوجود للشيء فلا يجوز ان يكون
ماهيته ولا صفة من صفاته علة له لان علة الوجود يجب كونها متقدمة
بالوجود على وجود الشيء لامتناع كون ما ليس في الوجود مفيضا للوجود
فلو كانت الماهية او صفة من صفاته علة لصفة غير الوجود لا يلزم
المحال لجواز تقدم الماهية او صفة من صفاته بالوجود على صفة غير الوجود
بخلاف ما اذا كان المعلول هو الوجود لانه لو كانت الماهية علة له يلزم ان
يكون للماهية وجود قبل الوجود وان كانت صفتها علة له لكانت تلك الصفة
متقدمة بالوجود على الوجود لكن وجود الصفة بعد وجود الماهية فيلزم
ان يكون للماهية وجود قبل الوجود وهو محال وفيه نظر لان بعض الماهية
من حيث هي هي يقتضي لوازم كالماهية الممكنة فانها قابلة الوجود وماهية
العلة مقتضيا المعلول وكالماهية الممتنعة فانها من حيث هي تقتضي ان لا تكون
موجودا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون بعض الماهيات من حيث
هي يقتضي وجودها وانما يجب كون العلة متقدمة بالوجود اذا كان المعلول
مباينا لها او يكون حادثا او باعتبار انها اذا كان عارضا له ... قال

٥٨

اشارة ١٨ واجب الوجود المتعين الى آخره اقول هذا هو كتب البرهان يعني
ان يقال واجب الوجود المتعين هو واجب الوجود من حيث هو الواجب
مع التعين فان كان التعين بعين واجب الوجود من حيث هو او معلولا
له يكون الواجب واحدا لانه متى وجد الواجب من حيث هو وجد ذلك المتعين
ويدل على هذا قوله وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود وان لم يكن عينه
ولا معلولا له فيكون معلولا لغيره ضرورة كونه ممكنا وح يلزم كون الواجب المتعين
معلولا لغيره لان الواجب من حيث هو ح لا يخ اما ان يكون لازما للتعينه
او عارضا او معروضا او ملزوما وعلى التقادير يلزم كون الواجب معلولا
اما اذا كان لازما للتعينه المعلول للغير فلا يخ اما ان يكون التعين عين الماهية
او صفة للماهية وان كان الاول يلزم كون الوجود لازما للماهية وان كان
الثاني يلزم كونه لازما لصفة الماهية ويكون الماهية او صفتها مقتضية له
فيكون وجود الواجب معلولا للماهية او لصفتها وقد مر في الفصل السابق
بطلان ذلك وان كان الواجب عارضا للتعينه فهو اولى ان يكون معلولا لان
عن وصف له لابد وان يكون لعلة غير التعين والتعين ايضا معلول للغير بعض صفاته
الا مفتقرا الى الغير وان كان التعين عارضا لواجب الوجود معروضه لعلة
والتعين لا يعرض الواحد من حيث هو طبيعة عامة لان العام لا يكون ذا
تعين بل يعرض من حيث هو طبيعة خاصة وح لا يخ من ان يكون تخصصه
بهذا التعين او بتعين سابق فان كان الاول يلزم ان يكون الواجب في تعينه
محتاجا الى الغير وان كان الثاني فيعود الكلام من اول المسألة في التعين السابق
ويلزم الدور او التسلسل مع ما مر وما في الاقسام فهو ان يكون الواجب ملزوما
لتعينه المعلول للغير ويلزم ايضا كون الواجب المتعين معلولا واما ان

الواجب المعين لا يجوز ان يكون معلولا لشيء فلان الواجب من حيث هو هو
لا يحتاج في وجوده وتعينه الى شيء اخر ولما كان واجبا من حيث هو لزم تعينه
اخر ولقائل ان يقول لم لا يجوز كون الوجود زائدا على الماهية وقد مر في الفصل
السابق ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون التعين عارضا للواجب من حيث
هو ويكون علته ماهية الواجب والواجب المعين يكون معلولا للماهية
لم قلت ان ذلك محال وانما الوجه هذا اي الحاجة الى هذا التطويل لانه يكفي
ان يقال ان كان التعين عين الواجب او معلولا له فالواجب واحد وان كان
معلولا للغير يلزم ان يكون الواجب المعين معلولا للغير وهو محال لان
الواجب من حيث هو واجب لا يحتاج الى الغير كما مر قال [19] فاعلم
من هذا ان الاشياء التي لا احد الا هي اقول لما بين في الفصل السابق
ان تعين واجب الوجود ان كان نفس واجب الوجود او معلولا له انحصر
الواجب وان لم يكن يحتاج الى علة اخرى حصل منه فاراد ومن ان انحصار
نوع واحد انما يكون بتعين لا بعلة اخرى اذ لا يجوز كون التعين عين النوع
او معلولا له والا انحصر في شخص فيحتاج الى علل اخرى ولا بد لكل شخص
من نوع فلابد له من العلل ومن المادة او ما يشبهها ان لم يكن النوع عرضا او
موضوع او محل او ما يشبهها ان كان عرضا فلا يحصل سوادان ولا انسانان
الا عند اختلاف الموضوع اللهم الا ان يكون التعين عين النوع او لازما
له فانه حينئذ لا يحتاج الى المادة وينحصر النوع في شخص ومنه يظهر ان علة تعين
كل شخص كل شخص وجوده في الخارج حتى انه متى وجد الشيء في الخارج جوهرا
كان او عرضا صار بحيث يمتنع وقوع الاشتراك فيه سواء كان متلبسا
بشيء اخر من المادة وعوارضها ام لا فالوجود الخارجي كاف في حصول التعين

والقائل

والقائل هو الماهية قال [25] ينتفي ما حصل من هذا ان واجب الوجود
لا يصح اقول فلما انتجه لما مر وقرره انه علم مما مر ان واجب
الوجود واحد بحسب التعين اي ليس له الا تعين واحد والا لكان
له مادة او موضوع وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون مقولا
على كثيرين لما مر في مسألة التوحيد وقال بعض الشارحين انه اراد
بقوله بحسب التعين انه ليس في انه اعلى ذاته فانه انما
يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثيرين وذلك غير لازم لجواز
ان يكون زائدا لا لما فلا يكون الذات مقولة على كثيرين قال
[illegible] لو التام ذات واجب الوجود لا يصح اقول اراد ان
يثبت ان الواجب كما يمتنع تعدده بالاشخاص فكذا يمتنع تعدده
بالاجزاء اذ التركيب اما معنوي كتركب الجسم من الهيولى والصورة
او نوعي كالنوع المركب من الجنس والفصل او مقداري كتركب [illegible]
من ابعاضها فلو تركبت ذات الواجب بوجه من الوجوه لوجب بها
ولكان الواحد منها او كل واحد منها اصل الواجب ومقوما له ومتقدم
الشيء على الواجب ولقوله انه محال فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في المقدار وانما قال الواحد منها او كل واحد منها لانه يحصل
مقصوده بذلك ويندفع ما يتوهم ان الجزء الصوري مع المركب وقال
بعض الشارحين انما قال ذلك لان المركب قد يكون عن جزء اصلي
يتقدم على المركب كالجسم السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب معه
كصورة السرير وقال بعضهم الهيولى لا يتقدم على الجسم لان الهيولى
شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم و[illegible]

نصير الدين الطوسي

امام

واضح لان المركب موقوف على الغير سواء كان مادياً او صورياً والموقوف
عليه متقدم ضرورة قال ٢٢ اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته الخ
اقول اراد ان يبين ان وجود الواجب عين ماهيته وان وجوده عين
ذاته وتقريره انه قد تبين ان كل موجود اذا التفت اليه مع قطع النظر عن
غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود من نفسه وهو الواجب او لا
وهو الممكن فمفهوم الواجب من حيث هو ما يجب له الوجود فيكون الوجود
داخلاً في نفس مفهومه بهذا الاعتبار ومفهوم الممكن ما لا يجب له الوجود
فلا يكون الوجود داخلاً في مفهومه ولا يجوز ان يكون لازماً لماهيته
كما مر ان الوجود لا يكون معلولاً للماهية فبقي ان يكون عارضاً وغير غيره
ووجود الواجب ضروري له من ذاته فاما ان يكون لازماً لماهيته او جزءاً
لها او نفسها والاول والثاني باطل لما مر في الفصول السابقة فتعين الثالث
وهو المطلوب قال ٢٣ تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم الخ اقول
اراد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا حال فيه وتقريره ان الواجب
غير معلول لشيء وكل جسم او متعلق به فهو معلول فالواجب غير جسم ولا حال [بالشكل الثاني]
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يتعلق وجوده بالجسم اي يكون
وجوده موقوفاً على الجسم سواء كان عرضاً او لا كالصورة النوعية لا يجب
بذاته بل يجب بالجسم اي يكون وجوبه موقوفاً عليه فيكون معلولاً وكذا كل جسم
معلول لوجهين فالاول كل جسم منقسم بالقسمة الكمية اما بالفعل او بالقوة
وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وقد مر ان كل مركب معلول الثاني كل جسم فرض
فيوجد جسم آخر من نوعه او من غير نوعه ان كان عنصرياً او من غير نوعه
ان كان فلكياً نوعه في شخصه فان وجد من نوعه يكون مخالفاً له بالعين

وقد مر ان مثل هذا النوع مادي وكل مادي يحتاج معلول وان وجد من غير
نوعه فيكون مخالفاً له بالفصل فيكون مركباً من الجنس والفصل فهو ايضاً معلول
قوله الا باعتبار جسميته اي يجد جسماً آخر مغايراً له في نوعيته دون جسميته
فيلزم تركيبها من الجنس والفصل قوله فكل جسم محسوس اي الاخير هو الحاصل من
الفصل وانما قيد بالجسم المحسوس ليدفع من وهم كون الواجب من المحسوسات
كعبدة الشمس وغيرهم كما نبه في النمط الخامس وانت تعلم ان عدم هذا [illegible]
اولى اذ به يحصل المقصود مع الزيادة قال ٢٤ اشارة واجب الوجود
لا يشارك شيئاً الخ اقول اراد ان يبين امتناع كون الواجب مشاركاً
لشيء آخر في النوع والجنس اما الاول فلان كل ماهية سوى ماهية الواجب
تقتضي الامكان لانها تقتضي لذاتها عدم اختصاص شيء من الطرفين وماهية
الواجب ليست كذلك فلا يكون شيء آخر من نوعه واما الثاني فلامتناع تركيب
الواجب قال واما الوجوب فليس بماهية لشيء الخ اقول فلا اجاب
سؤالاً وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان ماهية الواجب هو الوجود الواجب
والوجود الواجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فيجاب بان الوجود
ليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء من الممكنات بل هو عارض لها
كما مر في الفصل السابق فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء
في معنى ذاتي جنساً كان او نوعاً فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بفصل
او بعرض بل هو منفصل بذاته عن جميع الاشياء وهذا الجواب لا يدفع
السؤال في كون وجود الواجب مشاركاً لوجود الممكن في معنى
جنسي او نوعي قال ٢٥ وهم وتنبيه قد يظن ان معنى الوجود
في موضوع الى آخره اقول الوهم هو السؤال يرد على قوله الواجب

لا جنس له والنسبة جواب عنه بتقرير عبارة يشاء منها الوهم اما السؤال
فهو ان يقال معنى الجوهر هو موجود لا في موضوع وهذا المعنى صادق على
الواجب فيلزم صدق ذاتي كاف سائر الجواهر فيكون الواجب داخلا تحت
جنس الجوهر ويشارك الاشيا في معنى الجنس اما الجواب فهو ان يقال
ليس معنى قولهم الجوهر الموجود لا في موضوع انه الموجود بالفعل مع كونه
لا في موضوع لانه لو كان كذلك لكان من عرف ان زيدا في نفسه جوهر
عرف انه موجود وليس كذلك فضلا ان يعرف انه موجود مع تلك الكيفية
بل معنى انه لا في موضوع بمعناه بحيث يشترك فيه الجواهر النوعية كالانسان
والفرس عند كونها موجودة بالنوع والجواهر الشخصية كزيد وعمرو واشتراكا
في الجنس فهو انه ماهية انما يكون وجودها لا في موضوع اي اذا وجدت في الا
عيان كانت لا في موضوع وهذا اعم من الموجود بالفعل والقوة فهو رسم صحيح
فهذا وما ذكروا اولا كالرسم وصدق هذا المعنى على زيد وعمرو وغيرهما
من الجواهر لذواتها لا لعلة وهذه خاصة الذاتيات كما عرفت في المنطق
واما كون الجوهر موجودا بالفعل فانما يكون له بعلة فلا يكون ذاتيا واذا لم يكن
كونه موجودا بالفعل ذاتيا له فكيف يكون المركب منه ومن معنى آخر
وهو لا في موضوع ذاتيا له فعلم من هذا ان ما يحمل على زيد وعمرو ويحمل
الجنس لا يصح حمله على الواجب اصلا اذ ليس له ماهية غير الوجود لتصدق
عليها انها ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع لما بين في
الفصل السابق ان وجوده عين ماهيته قال واعلم انه لما لم يكن الموجود
بالفعل مقولا على المقولات الخ أقول اراد ان يبين ان الجوهر على
على تفسير انه الموجود بالفعل لا في موضوع ليس بجنس للجواهر وذلك

لانه لما ثبت ان الموجود بالفعل ليس مقولا على المقولات العشر قول الجنس
على انواعه فاعلم انه ليس يلزم الى ان يصير باضافة معنى سلبي اليه وهو لا
في موضوع جنسا لشيء منها فان الموجود بالفعل لما لم يكن من مقومات الما
هيات بل من عوارضها لم يصر بان لا يكون في موضوع جنسا من المقوم
ليصير مقوما فيصير جزءا من المقوم حتى ان يصير مجموع ان الموجود
لا في موضوع باضافة لا في موضوع الى الموجود بالفعل مقوما فيصير الموجود
بالفعل جزءا من المقوم فعلى والا لصار الموجود بالفعل باضافة معنى سلبي
اليه جنسا ومقوما لصار باضافة المعنى الايجابي اليه وهو في موضوع جنسا
للاعراض اذ صدق عليها انها موجودة في موضوع اذ العدمي لو جاز ان
يصير مقوما للماهيات الموجودة فالوجودي اولى بذلك قال
مسئلة ٢٦ الضد يقال عند الجمهور على مساو للشيء أقول لفظ الضد
يقال على معنى عامي وهو المساوي في القوة الممانع وعلى معنى خاصي وهو
المشارك في الموضوع المعاقب الغير المجامع اذا كان في غاية البعد طباعا
والواجب لا ضد له بشيء من المعنيين اما الاول فلان ما سوى الواجب
ممكن معلول فلا يساوي المبدأ الواجب واما الثاني فلان الواجب لا
يتعلق بشيء اصلا كما مر فضلا عن الموضوع فواجب الوجود لا ضد له
بوجه من الوجوه قال مسئلة ٢٧ الاول لا ند له ولا ضد له الخ أقول
قد سبق ان الواجب لا ند له وهو المثل ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل
ولا يمكن الاشارة الحسية بل الاشارة اليه بالعرفان العقلي قال مسئلة ٢٨ الاول
معقول الذات فانها الخ أقول يريد بيان ان الواجب عاقل
لذاته معقول لذاته وهو ان واجب الوجود معقول الذات لانه غير مادي

كما مر في النمط الثالث فانه بنفسه لانه علم متعلق الوجود بالعقل اصلا
فهو معلوم اي عالم بذاته مفهوم لغيره بري عن العلائق اي جميع اقسام
التعلق بالغير وعن العهد اي انواع عدم الاحكام والضعف وعن المواد
اي عن الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية والمواد العقلية
كالماهية وغيرها مما جعل الذات بحال زائد اي عن المشخصات والعوارض
التي تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما وقد مر في النمط
الثالث ان ما هو كذلك فهو عاقل لذاته معقول لذاته تعالى في عقل ملائكة
عهده اي ضعف وعهده على علائق اي ما اذ ذكر فمنه من هذه بيانه
فاصلا هو علم قال ٢٩ نسبه تامل كيف لم يحتج بياننا الى سوى ... اول
الصنع اول استدل المتكلمون بحدوث الاجسام والاعراض
وامكانها على وجود الخالق وبالنظر في احوال المخلوقات على كماله وحكمته
الفلسفيون ايضا استدلوا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال
الحركات لا الى نهاية على وجود محرك او غير متحرك ثم استدلوا من ذلك على
وجود مبدا اول واما الالهيون فاستدلوا بالنظر في الوجود وقالوا
الموجود اما واجب او ممكن واستدلوا بالوجود الممكن على وجود الواجب
وبوجوبه على وحدانيته وبراءته عن النقائص وبوحدانيته وبراءته عن
النقائص على كونه مبدءا لجميع ما عداه واحدا بعد واحد وقد وقع الاشارة
الى الطريقين في الكتاب العزيز ورجح الشيخ الطريقة الثانية على الاولى
لانها اوثق واشرف وذلك لان استدلال بالعلة على المعلول المسمى برهان
لم واما بالمعلول على العلة المسمى برهان ان وليس في الاولى الا طريقة
ان وبرهان لم اولى باعطاء اليقين كما مر في المنطق ولما كانت الثانية
اصدق

اصدق الا هو حسن قال هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به عليه
لا يستشهد عليه ولان استدلال العارف من العبر الممارسين للعلوم ...
بالحق على الخلق دون المستنصر بعلم الممارسة ادم في الاكثر ممسكون بالاستئناس
فيكون الثانية طريقة الصديقين قال النمط في الصنع والابداع اول

النمط الخامس

الصنع ايجاد الممكن المسبوق وجوده بمادة او مدة والابداع ايجاد الممكن
الذي لا يكون مسبوقا بشيء منهما وفي هذا النمط مسائل الاولى في ان علة
حاجة الاثر الى المؤثر الامكان لا الحدوث قال ومما انه قد يسبق
الى الاوهام العامية اول المعقول يتعلق بالفاعل من حيث
انه يحتاج في وجوده اليه وهذا الاثر فيه واما النزاع في ان تلك الحيثية
هل هي الامكان او الحدوث والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب المتكلمين
ويتفرع على هذا الخلاف ان الممكن حال بقائه هل يفتقر الى المؤثر فمن
قال ان علة الحاجة الامكان قال نعم ومن زعم انها الحدوث قال لا وعلة
وذلك الظاهر ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل اي الجملة
التي يسمى بها العامة المفعول مفعولا هي انه اوجد وصنع وفعل والجهة
التي يسمى بها العامة الفاعل فاعلا هي ان هذا اوجد وصنع وفعل فعله وكل
ذلك يرجع الى كل واحد من قولنا اوجد وصنع وفعل في المفعول راجع
عندهم الى معنى واحد وهو انه حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن
قال وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الصانع اول
من قال انه علة الحاجة الحدوث استدل على استغناء الاثر حال البقاء
عن المؤثر بوجوه فكما يشاهد حال البناء فانما يحتاج الى البناء في
ان يوجده فاذا اوجده لم يحتج اليه بعد ذلك بل يبقى موجودا بدونه

الفاعل انما يوجده بان يخرجه من العدم الى الوجود واذا اخرجه فلا يمكن اخراجه
بعد ذلك اخراجه من العدم الى الوجود فلا يحتاج الى الفاعل بعد الوجود ج
لو احتاج الى الفاعل من حيث انه يخرجه الى الوجود لحال البقا الا يمكن ذلك
وان احتاج من حيث انه موجود فكل موجود يفتقر الى موجد اخر حتى التلازم
ويلزم التسلسل قال يلتبس بعد علينا ان تحقق معنى قولنا فعل اي
انحو اقول الدكران الجمهور ظنوا ان احتياج المفعول الى الفاعل
لاجل المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا وذلك المعنى انه اوجد
وصنع وفعل وكل ذلك راجع الى انه حصل للشي من شانه وجود بعد ما لم
يكن فوضع الشيخ على سبيل التسليم ان معنى المفعول ما وجد او اراد
ان يحلل هذا المعنى الى اجزائه البسيطة وسطر جميع اجزائه معتبر
في الاحتياج انه المعتبر بعضها والباقي مفارق لذلك البعض بالعرض
لبعض المعنى المتعلق بالفاعل قال مفعول اذا اسنا ما الى الشرح
اقول يعني يحوز يطلق المفعول على المحدث كما ذكرتم ولا نصير الى ان
يكون المفعول في نفس الامر عين الحادث بل يكون محمولا عليه مساويا
او اعم او اخص لان غرضنا ان نبين ان تعلق المفعول بالفاعل انما
هو لكونه ممكن الوجود وهذا الغرض يحصل لنا كما سنبين سواء كان المفعول
عين الحادث او غيره لانه ان كان عينه او مساويا له فكما ينبغي في هذا الفصل
والفصل الاتي وان كان اعم منه فهو ايضا كذلك لانا عرضنا الاتي يعم الحادث
والقديم ويلزم ان يكون تعلق المفعول لكونه ممكن الوجود وان كان
اخص من الحدث فايضا يحصل المقصود كما نبين فيما حتى يحتاج
يعني يكون المفعول اخص من الحدث حتى يحتاج الا ان يزاد على معنى
الحدوث

الحدث شي اخر حتى يساوي المفعول مثل ما يقال المفعول هو موجود بعد العدم
بسبب ذلك الشي بحركة من ذلك الشي ومباشرة وبالة وبعضها احسانا او غير
كاشعاله كالتسالحادث بالنار او تطبع لحدوث المثل يطبع الجسم او نحو له
لحدوث الحركة من المثل او غير ذلك او شي من مقابلات تلك الاشيا قال
فلسنا نلتفت الى ذلك اي لا نلتفت الى ذلك كما يجي واعلم ان هذه القيود هي ما يلتفت
اليه المتكلمون ويقال بعضهم للجسم يحدث اولا اعتمادا وهو الميل ويولد منه الحركة
او الاعتماد للحركة او المباشرة ما لا يكون بالة وليس في الشرح تعرض هذا
الموضع كما سبق قوله على ان الحق يعني زيادة تلك المعاني وان كانت لا تصير
لكن نحو انها امور زائدة على كون الشي مفعولا قوله والذي يقاله ويكون
يسمه ما لا يقول له فاعل يعني الذي يقع بلا المفعول في الصنعة
ويكون حدوثه بسببه ما لا يقول له فاعل قال والدليل على هذه
المساواة الى الخ اقول الدليل على ان الفاعل مساو للمحدث يعني انه الذي
يعطي الوجود للمعدوم بدون اعتبار شي من القيود ومقابلاتها انه لو لم يكن
كذلك بل يعتبر مع الفاعل شي منها لزم النقض او التكرار لانه لو وجد بعضه
داخلا يكان تكرارا ولو وجد مقابله يكان نقضا فعلم ان الفاعل يساوي المحدث
بالمعنى المذكور وعلم من هذا ان مفهوم الفعل هو الاحداث بدون شي من القيود
ومقابله قال واذا كان مفهوم الفعل هذا الى الخ اقول شرع ههنا
في التحليل وتقريره انه اذا كان مفهوم الفعل ما ذكرنا وهو الاحداث اي تكوين الا
حداث بعض مفهوم الفعل كما زعم المتكلمون في اعتبار القيود فلا نصير الى عرضنا
لانه لا بد وان يكون في مفهوم الفعل ثلاثة اشيا وجود وعدم وكون الوجود
بعد العدم الذي هو صفة محمولة على الوجود ويلزم منه المطلوب في ذلك

لان العدم لا يكون متعلقا بفاعل الوجود لان العدم انما هو حاصل سواء وجد فاعل الوجود او لا وكذا كون الوجود بعد العدم ليس بفعل الفاعل لان وجود الحادث واجب الاتصاف بهذه الصفة وما يكون واجبا لا يكون بفعل فاعل على معنى ان يكون المتعلق بالفاعل هو وجود الحادث اما باعتبار انه وجود ما ليس بواجب لذاته بل وجود امر ممكن او باعتبار انه وجود امر مسبوق بالعدم والثاني باطل كما مر في الفصل الاول من المقصد الاول ويلزم ان يكون علة الاحتياج هو الامكان فعلم انه ماله مدخل بالذات في العوز هو وجود الممكن لا العدم ولا الوجود الموصوف بكونه بعد العدم قال

بكليه او اشاره الى الصحيح اقول اراد انه ليس ان تعلق وجود الحادث اما كونه وجود ممكن او لكونه وجودا مسبوقا بالعدم ليظهر فساد ما ذهب اليه الجمهور فعلم لذلك مقدمة وهي ان مفهوم كون الشيء غير واجب الوجود لذاته بل بغيره اعم من كونه واجب الوجود بغيره دائما ومن كونه كذلك وقتا ما فان كل واحد منهما يصدق عليه انه واجب الوجود بغيره وانه ليس بواجب الوجود لذاته فان الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث مفهوم انه واجب بالغير الا انه يمتنع شيء خارج من هذا المفهوم عن صدقه على احد القسمين فينحصر في القسم الاخر كما زعم المتكلمون ان الشيء لا يجوز ان يكون واجبا بغيره دائما لان الدائم غني عن الفاعل واما المسبوق بالعدم فليس له الا وجه واحد وهو انه واجب الوجود بغيره وقتا ما فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم وقد يصدق عليهما التعلق بالغير والمراد بكونه واجبا بغيره انه لو كان له وجود فيكافي بغيره يساوي قولنا الشيء هو واجب الوجود لذاته الذي هو الامكان فيلزم المطلوب

المطلوب وهو كون الامكان علة لانه واجب يعني بالفعل لان هذا اخص من الامكان لاختصاصه بزمان الوجود قال واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر

الى الصحيح اقول لما بين ان الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم وقد تحققنا التعلق بالغير متعلق بهذا اللاحق للواجب بالغير اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم بعده وبسببه وذلك لان كل معنيين احدهما اعم من الاخر وحمل عليهما بالبت فذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص ولما لم يكن هذا القضية كلية لان الامكان والوجوب مثلا لاحق للحيوان والناطق من غير تقدم اللاعم مع ذلك خصص الحكم بصورة النزاع فقال هيهنا انما يلحق التعلق بالغير للمسبوق بالعدم بواسطة كونه واجبا بالغير لا بالوجه هنا ان المسبوق بالعدم ليس بواجب بالغير في حد نفسه بل بالذات مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له التعلق بالغير فعلم ان هذا التعلق بسبب كونه واجبا بالغير وهو الامكان فثبت ان علة الحاجة الامكان قال

ولان ملاك الصفة دائم يحمل الى الصحيح اقول اراد ان بين ان المعلول حال بقائه يحتاج ايضا ويقرره انه لما ثبت ان التعلق بالغير انما كان لكونه حال البقاء ايضا محتاجا حال العدم فبطل ما ظنه الجمهور من ان علة التعلق لو كان كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق حاصلا ايضا حالة البقاء لان ملاك الصفة حاصلة للمسبوق بالعدم حالة الحدوث والبقاء اذ يصدق عليه حالة البقاء انه مسبوق بالعدم فيكون ايضا متعلقا حالة البقاء المستلزمة ان كل حادث مسبوق بزمان ومادة قال

بسبقه الحادث بعد ما لم يكن له محل الى الصحيح اقول هذه اشارة الى مقدمة المطلوب ويقرر بها ان الحادث اذا وجد بعد ما لم يكن له محل لم يكن هو موجودا فيه

ولا يكون قبلية ذلك القبل كقبلية الواحد على الاثنين واجزاء اليوم جاز ان يكون
مع تلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معاً بل يكون قبلية لا يثبت القبل فيها مع
البعد والقبل الذي لا يثبت مع البعد لا بد له من بعد يحدد بعديته مع
قبليته باطله وتلك القبلية اما ان تكون نفس العدم او نفس الفاعل او نفس
الحادث او شيئا آخر والاول باطل لان العدم قد يكون بعد دون القبلية
والثاني ايضا باطل لانه لا يجوز ان يكون نفس العدم السابق والثالث باطل
لان الفاعل قد يكون قبل ومع وبعد وكذا الثالث لان الحادث انما يكون بعد تلك
القبلية من احوال موجود متجدد ومتقاطع على الاتصال لان تلك القبلية لا تكون
حدوثها من حيث هي قبلية والا لكان لها قبل ويلزم القبلية على بعد فوجدها
فيكون مختلفة الى الازل ولا يزال فيها تجدد وتصرم فاذن قبلها قد يكون
البعد فقد يكون اقرب والابعد يكون سابقا على الاقرب والا لما كان
الابعد يمكن قبليته قبل قبلية الاقرب والقبلية التي تكون القبلية فان الاول
يكون لا اول مع ما لا يزال وذلك محال فعلم ان القبلية شيء لا يزال فيه
تجدد وتصرم على الاتصال كالحركة وما في المعية ما بينهما احد وهي
عين ما في المسألة [illegible] اتصال اي امتداد غير قار الذات مطابق
للحركات حامل للقبليات والبعديات الغير المتساوية بذاته وقد علم
في النمط الاول ان مثل هذا الاتصال المطابق للحركات لا ينفك
عن غير المنقسمات والا لزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى قال
اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال [illegible] اقول لما ثبت
وجود الاتصال حامل للقبليات المتجددة والتجدد لا يمكن الا مع
تغير حال لامتناع التجدد بدون التغير وتغير الحال لا يمكن الا في شيء

وعليه صح

٦٥

له التغير وهو الموضوع لان التغير عرض فلا بد له من موضوع فهذا الا-
تصال اذن متعلق الوجود بمتغير ومتغير لكن التغير هو الحركة فهو متعلق
بحركة ومتحرك وتلك الحركة لا يجوز ان تكون منقطعة لما بينا ان هذا الاتصال
غير منقطع في الوضعية لان الحركات المستقيمة متناهية لكون المسافات
كذلك كما مر وهذا الاتصال يحتمل التقدير فانه قد يكون ابعد من قبل
وما هو كذلك هو كم وليس كما منفصلا لما بينا انه غير مركب من اشياء
غير منقسمة فهو متعلق الوجود بالتغير فيكون مقدارا للتغير ومقدار
التغير هو الزمان فعلم ان كل حادث مسبوق بزمان ثم ذكر بعد بعده
مقال هو يكمم الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين
لا يجتمعان وتحقيقه ان للحركة امتدادين احدهما بحسب المسافة لانها
منطبقة على المسافة فتزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها والثاني
بحسب تقدم اجزاء الحركة وتأخرها اي تراخي الاجزاء بعضها عن بعض
وهذا الامتداد قد لا يختلف بزيادة المسافة ونقصانها والزمان
هو هذا قال اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
لا محالة اقول يريد ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ان كل
حادث قبل وجوده ممكن الوجود والا لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما
باطل اذ يمتنع حدوث الواجب والممتنع واذا كان ممكنا كان امكان وجوده
حاصلا وكل حادث امكان وجوده حاصل قبل وجوده وهو ليس قدرة
القادر عليه اي ليس امكان نفس الفاعل فيه لان الشيء يكون غير مقدور
عليه لكونه غير ممكن في نفسه فلو كان الامكان عين مقدور القادر لكان
عدمه عين عدمها ويلزم كون الشيء في نفسه فكان قولنا في المحال

لانه غير معدوم ويعلله او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه والا وجب
ان تعالى في موضع قوله غير معدوم وعلته كون القادر علته غير قادر ليستقيم
الكلام ساهل ولهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه اذ هو اضافي
لانه نسبة بين الماهية والوجود والامور الاضافية اعراض والعرض
لا بد له من موضوع فاذن للحادث يتقدمه امكان الوجود وموضوع ذلك الا
مكان وذلك الموضوع مادة فالمادة الممكن ان كان جوهرا وموضوعه ان كان
عرضا وفيه بحث لان الامكان اعتباري لانه لو كان حقيقيا وهو حاصل
قبل وجود الحادث فان كان قائما بالحادث لزم قيام الموجود بالمعدوم
وان كان قائما بغيره لزم قيام صفة الشي بغيره وهو محال سواء كان
الغير مادة الحادث او غيرها واجاب بعض الشارحين بان امكان الشي
هو كون ذلك الشي في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو
فيه وفساده واضح ولان كل الشي في موضوعه بالقوة صفة له لا لموضوعه
وايضا هذا الدليل منقوض بحدوث النفس فانها عنده بانها حادثة وليس لها
مادة ولا موضوع فان قيل مادتها مادة بدنها واي عند ثم قلت قيام امكان
المجرد بمادة بدنه اخس قال بنفسه التي تكون بعد التي هي وجه
للعدم اقول اراد ان يبين الحدوث الذاتي والحدوث وهو كون تحقق
الشي متاخرا عن لا تحققه اما اضافي وهو كون ما مضى من تحقق اقل مما مضى
من تحقق اخر واما مطلق اما زماني وهو كون التحقق مسبوقا باللاتحقق
زمانا او ذاتي وهو كون التحقق مسبوقا باللاتحقق بالذات فاراد في هذا
الفصل ان يبين ان تحقق الممكنات متاخر عن لا تحققها بالذات فقدم
لذلك بيان معنى التاخر الذاتي وتعريفه انه مذكور في النمط الرابع اقسام التقدم

و

والتاخر وعلم ان التاخر الذاتي ما يكون للمعلول بالنسبة الى علته لانه اذا
كان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يستحق المعلول وجوده الا والعلة　　حصل
لها الوجود ووصل اليها الحصول من علتها ان كان لها علة والعلة فليس متوسط
المعلول بينها وبين علتها في الوجود بل يصل الى العلة الوجود لا عن المعلول
وليس يصل الى المعلول من تلك العلة الا بما اعطى العلة ومثل بحركة اليد
وحركة المفتاح وهو ظاهر قال ثم انه يعلم ان حال الشي الذي له من ذاته اولى
اذا عرفت معنى التاخر الذاتي فنقول كل حال يكون للشي باعتبار ذاته بعينه
مجردة عن غيره يكون قبل حال يكون له من غيره فيكون بالذات لان ما يكون
باعتبار الذات وعلى الغير فيكون هذا متاخرا عن الذات غير مستحق لكونه
متاخرا عن المجموع المتاخر عن الذات دون الاول فانه متاخر عن الذات لمرتبة
فيكون اما مع المجموع او قبله حينئذ وعلى التقديرين يتقدم على الثاني وههنا
بحث لان هذا التاخر انما يكون بالذات ان لو كان الثاني معلولا للاول
كما ذكره في هذا الفصل وليس كذلك وقال بعض الشارحين في بيان هذا التاخر　　حر
ان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته مستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
الحال التي بالغير واما ارتفاع الحال التي بالغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات وفيه نظر اذ ما لزم من هذا الا كون ارتفاع التي بحسب الذات
مستلزما لارتفاع الحال التي بالغير ولكن لا يوجب التقدم لان ارتفاع
المعلول يستلزم ارتفاع العلة مع تاخر المعلول عن العلة قال وكل موجود
عن غيره الخ يعني كل ممكن موجود عن غيره لو فرض مجردا عن
ذلك الغير فاما ان يستحق اللاوجود او لا يكون له وجود وان لم يستحق
اللاوجود لان ما يكون بالغير لا يكون عند عدم الغير فاللاوجود

وهو الحال التي يكون له باعتبارها جزءه من علة الوجود فيكون سابقا على الوجود
حادث وجوده مسبوق بلا وجوده لا يلزم ان يكون لذاته بل انما يكون لعدم
الحالة لان عدم العلة علة العدم عندهم وليس يلزمنا ذلك لانا سنا نحيل اذ ذلك
لا يوجب الا هو بالذات المطلوع في احوال العلة مع المعلول قال
بنسبة وجود المعلول متعلق الى الشيء اقول يريد ان بينه على ان المعلول
لا يتخلف عن علته التامة ويعرف ان المعلول انما يوجد من العلة اذا كانت
العلة على الحال التي يكون بها علة بالفعل اي موجودة بالفعل ومن الحال التي
يصير معها العلة علة التامة وتلك الحال ينقسم الى ما لا يخرج عن ذات العلة
والى ما يخرج عنها والاول اما الطبيعة ان لم يكن الفاعل بالاختيار
او الارادة ان كان كذلك والثاني سبعة اقسام لان ما يتم علية العلة
اما وجودي او عدمي والوجودي اما امر يكون له في الفاعل اولا والاول المعاون
كالنشار والثاني اما ان يكون واسطة بينه وبين المعلول لوصول اثره
اليه اولا والاول الآلة كالقدوم للنجار والثاني اما محل لفعلها او لا
والاول المادة كالخشب للسرير او الموضوع كالثوب للصباغ والثاني
اما ظرف اولا والاول اما ظرف المكان او الزمان كالصيف والصيف
للاديم والثاني اما ان يكون لاثره في المحل مدخل فيه اولا والاول كالداعية
مثل الجوع للاكل والثاني الفعل الفاعل من الحركات والسكنات وغيرها
واما العدمي فهو زوال المانع كزوال الدهن للقصار الاديم المحلل
الاديم والاديم جمع اديم كافو وافيق وهو الجلد الذي لم يتم دباغه
وقد يجمع الاديم الصالح اديمه كرغيف وارغفة والدهن يطلي العين قال
وبعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة الى الشيء اقول كما ان وجود

المعلول متعلق بوجود العلة من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة فكذا متعلق
عدمه بعدمها على تلك الحال وكون عدمها على تلك الحال اما بان يكون ذاتها
موجودة لا على تلك الحال او لم يكن موجودا اصلا واذا علم متعلق وجود
المعلول ومتعلق عدمه فاذا كان الفاعل موجودا بالفعل وان لم يكن
بانه يحتاج الى الحالات المذكورة او بعضها فوجود المعلول موقف
على وجود تلك الحال فاذا وجدت وجب وجود المعلول لان الفاعل
حينئذ يصير موجدا بالفعل فلو تخلف المعلول عنه لما كان الفاعل موجدا
بالفعل وان لم يوجد وجب عدمه لانه يوجد على شيء لم يوجد ويلزم من
ذلك ان يكون وجود المعلول وعدمه تابعا لوجود العلة وعدمها في
الناقصة والتامة قال واذا جاز ان يكون شيء مساويه الحال الى الشيء
اقول لما بين ان المعلول يجب وجوده مع وجود علته التامة فلو جاز
وجود شيء دائم الوجود مساويه الحال في كل شيء لا يتجدد له حال ولا يزول
عنه حال من الفاعل والفعل وغير ذلك ويكون له معلول لم يبعد ان يجب
عنه المعلول دائما فان لم يسم هذا المعلول مفعولا لاجل انه لم يسبقه
عدم فلا نضايق بعد ظهور المعنى اذ لا مشاحة في العبارات وانما
قال لم يبعد ولم يقل وجب مع انه واجب لانه تعرض هاهنا الى الاستبعاد
الجمهور وجود معلول قديم ولما لم يثبت تمام وجود علة تلك المثابة
فلذلك قال لو جاز ويطلق السرمد في اصطلاحهم على نسبة الثابت الى
الثابت والدهر على نسبة المتغير الى الثابت والزمان على نسبة
المتغير الى المتغير قال بل يسمى الابداع فلو ان يكون من الشيء
وجود لعدم الى الشيء اقول ايجاد الشيء اما بدون متوسط او بتوسط

المعلول على عدم الموجب او يكون بتوسط من مادة او محل او آلة او لا والاول هو الابداع
والثاني اما التكوين وهو ايجاد شيء مسبوق بمادة او الاحداث وهو ايجاد
شيء مسبوق بمحل وما يسبقه عدمه زماني لم يستغن عن متوسط لما مر ان كل
حادث مسبوق بمادة ومحل وما يكون مسبوقا بشيء لا يجب ان يكون مسبوقا
بمحل عند علم كالعقل فالاحداث اخص من التكوين والابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث لان ايجاد الشيء ابدا من العدم اقوى من بعضه مادة موجودة
لا يعقل صورته ولانه اقرب الى العلة الاولى اذ التكوين والاحداث بعد الابداع
المادة والزمان اذ المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن بالاحداث
لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى مالى
نسبة واسات كل شيء لم يكن ثم كان الا الصانع اولى نبه على ان احد طرفي
الممكن لا يترجح على الاخر بلا مرجح وبعد بين ان كل طرف يقع فلابد له
من سبب وذلك بديهي لا يمكن ... في فطرة كل احد حتى الاطفال وان امكن
ان يذهل عن هذه النسبة ويتمسك بعض من البيان وهذا جواب
سؤال ... تعالى لو كان بديهيا لما استدلوا بعض من البيان ثم
صدور ذلك الطرف مع ذلك الترجيح عن المرجح اما ان يكون واجبا
او ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه لا جائز ان يقع
مع المرجح بحيث يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد والا فلابد له من سبب
اخر مرجح فان قلت ... كان الاول ... في ذلك الا ... فالمرجح
مجموعهما الا ... وان لم يكن لا تكون مرجحا وكلامنا فيه وانه يجب
به ... ممكنا عاد الكلام ... لا الى النهاية والبارحونه
... هذا الموضع واسهل من هذا ان يقال لو بقي ممكنا

فلابد

فلابد له من سبب اخر مرجح فيلزم ان لا يكون ما فرضناه اولا مرجحا او يكون
جزءا من المرجح هذا خلف وزعم قوم من المتكلمين ان الفاعل المختار انما
يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على طريق الوجوب وجاز ان يقال
على التسلسل لا يجوز ان يصير ذلك الطرف مع المرجح اولى وان لم يجب
لا نسلم احتياجه الى سبب اخر وصحح ان يقال بان شيء صار اولى مع المرجح
التام صار واجبا لا بد له من امتناع ترجح المساوي فترجح المرجوح اولى
واعلم ان هذا الفصل مستدرك اذ علم من الشرط السابق امتناع الترجح
بلا مرجح وفي الفصل السابق وجوب المعلول عند وجود العلة التامة
الا ان يقال انه اراد هاهنا بيان ان الترجح عند وجود المرجح واجب
... على هذا احسن حال وهذا الترجيح والتخصيص بالنسبة
مفهوم ان علة ما بحسب ... عنها الا الصانع اولى اراد بيان ان
الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا شيء واحد بالعدد سواء
كان مع المصدر شيء اخر او لا الا ان يكون بعضها متوسطا لبعض ...
كون هذا الحكم واضحا وسم الفصل بالتنبيه وتقريره ان يقال مفهوم
كون الشيء بحيث يجب عنه اعني مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي كونه
علة لاحدهما مغاير لكونه علة للاخرى لامكان تصور احدهما مع الذهول
عن الاخر فلو كان الواحد علة لا وب كان ذلك الواحد مشتملا على
... بالمفهوم المختلفة ويلزم كونه مركبا لان المفهومين اما ان يكونا
من مقوماته او من لوازمه او يكون احدهما مقوما دون الاخر وعلى
... او بالتعريف فان كان الاول والثالث لزم التركيب وان كان
الثاني فكذلك لانهما لو كانتا من لوازمه كان ذلك الواحد علة لهما ويعود

وذكر المشركين بعد ذلك وانما اختلطوا في تفصيل قول المشركين قال
ومنهم من وافق الى الصح أقول القائلون بكون الواجب واحدا اختلفوا
فمنهم الاولى القائلون بحدوث العالم حدوثا زمانيا وهم المتكلمون والمنسوبون
سائر الملل الباقية القائلون بان بعض ما عدا الواجب حادث زمانا وبعضه
حادث ذاتا وهم جمهور الحكماء وقالت الفرقة الاولى بواجب الوجود لم يكن
في الازل فاعلا للعالم ثم ابتدأ واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بانه
لو لم يكن كذلك لزم الحصول بحوادث متعاقبة من اوضاع وحركات
وما يتبعها غير متناهية عددا وذلك اذ الحكماء وهو محال لامور فالاول لزوم اجتماع
امور غير متناهية موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد بالفعل في الماضي والكل
وجد فيه لان كل جملة وجد كل واحد منها في زمان فانها تكون موجودة في ذلك الزمان
فيكون ما لا نهاية له من امور متعاقبة جملة منحصرة الافراد في الوجود والانحصار
في عدد يناقض عدم التناهي فان قيل انما كان ذلك محالا لو كانت اجزاؤها
تلك الجملة موجودة متعاقبة في حكم ذلك لان الماضي مع الزمان حد جمع الكل
الثاني لزوم امتناع وجود كل حادث من تلك الحوادث المتعاقبة لكونه متوقف الوجود
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة وانقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف
على المحال محال الثالث كل وقت يحدث يزداد عدد ما لا نهاية له واما لا نهاية له
يمتنع ان يزداد وينقص قال ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد الاصح
أقول اختلف المتكلمون في اختصاص حدوث العالم بوقت معين دون سائر
الاوقات فقال قوم كان اختصاصه لامر خارج عن الفاعل وقال الباقون لا لامر
خارج والاولون منهم من قال ان ذلك الوقت اصلح لوجوده مخصص به وهو مذهب
[illegible] المعتزلة او قوم من متابعيهم ومنهم من قال انه ما كان قبل ذلك الوقت ممكن
الوجود

الوجود وصار في ذلك الوقت ممكنا وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن
تبعه والفرقة الثانية قالوا انه ليس لامر من الوقت وغيره بل للفاعل المختار
لاعتقادهم ان فعل الواجب غير معلل بسبب كما يقول تع لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وقالوا المختار يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح ومثلوا في ذلك بعطشان
يحضره اناءان متساويان بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
من غير ترجيح وبالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين وهم الاشعري واصحابه
واكثر المتأخرين من هؤلاء وهؤلاء هم القوم الذين زعموا ان الواجب واحد
وان العالم حادث فهم هؤلاء قال وباد اقوام [illegible] الصح أقول لما فرغ من
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء الذين وافقوا المتكلمين في توحيد
الصانع وخالفوهم في حدوث العالم [illegible] حدوث العالم
محال ومتى كان كذلك كان حدوث العالم محالا اما الصغرى فلان يحدث امرا من جهة
الواجب او من جهة العالم ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لان الواجب واجب من جميع
جهاته واحواله [illegible] على شيء غير ذاته [illegible] فاعلا
وعالما ولا احتياج الواجب في كماله الى غيره [illegible]
الاحوال الثابتة له المتوقفة على الغير لكونه [illegible]
واحرا [illegible] ذلك ليست واجبة له لو كانت الصفات [illegible] والاحوال
الاولية واجبة له يمتنع التغير والتجدد في شيء منها والتجدد بحسب الاحوال
الثابتة له [illegible] حدوث العالم لان ما قبل حدوث العالم يكون عدما محضا
[illegible] فلا يكون فيه حال يكون الاولى بالواجب ان يوجد فيها شيئا وحاله
[illegible] يكون اولى بالواجب ان لا يوجد فيها شيئا او يكون الاولى بالاشياء
في تلك الحال ان لا يوجد عن الواجب اصلا بان كانت ممتنعة او ما كانت [illegible]

المبحث الثالث ان المحرك السماوي يطلب ما دام له ما هو احسن واولى به فالمراد
الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على الانقطاع كالحركة المستقيمة ولا على الاتصال كا
لحركة الدورية بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبع او معدوما دائما
دائما والعقل جوهر كامل متشابه الاحوال فلا يجوز ان يطلب لم يكن له شئ
في الازل ثم حصل والا لما كان متشابه الاحوال اذ كان حاصلا له وهو
مع حصوله طالب له لامتناع طلب الحاصل بل يكون كمالاته حاصلة جميعها
ليست جوهرية متغيرة ولا طبيعية ولا متحللة لان الطلب والتحلل انما يكون
بسبب الغواشي الجسمانية وهو مبرى عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه
موجد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فح للجوهر العقلي الا ان لها
متوسطا بين نفوسنا فانها متوسطة بين الاجسام من حيث هي ناقصة تطلب
مبادي الكمال منها اعني الامور الكلية وبالاخرى لها وحاذيتها انسانا
واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فيعلم ان العقل ليس
محركا للسماء اذ هو ليس صاحب ارادات جزئية واما النفس السماوي فانه صاحب
ارادات جزئية منبعثة عن كان هو منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه
المشاؤون او صاحب ارادة كلية مقارنة لتعقلات ما ستباتي بالسماء صورها
من الاشكال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما انا نعقلها بواسطة
بواسطة ابداننا من العقل الفعال فاذا كان كذلك كان نفس السماء
صاحب ارادة كلية والا لم يقطع السير لانه متوجه في ذلك وجملة الامر ان النفس
السماوية مبدأ للحركات والارادة الكلية التي يتعلق بها الحركات السماوية
محلها العقل وبين مباحث الفصول الاتية على هذا الاكما يجي والسر هو انه
يجب ان يكون صاحب الارادة الكلية والجزئية شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط

جسم

ونسبه للحركة المتصلة قال اشارة وليس ولا يمكن ان يقال ان الشئ أقول اراد
بيان ان غاية الحركة السماوية ليست السفلية بل المبادي العالية التي هي العقول
المجردة وان يليه على وجود تلك المبادي في تعريفه انه قد مر ان التحريك الارادي
يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر التحريك الصادر
عن التصور الحسي اما لداع شهوي او غضبي كما في الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي الذي
يطلب الكمال والخير وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوي او غضبي
لانهما مختصان بالذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة ثم يرجع
الى الحالة الملائمة بلذة او بغضب ولان الحركة الشهوية او الغضبية تنتهي عند الوصول
الى المطلوب فاذن هذا التحريك انما هو كالتي الصادرة عن العقل العملي وكل
تحريك ارادي فهو لمطلوب مختار وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة
لفرط الطلب وفرط الطلب لفرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن يحرك
السماء المعشوق مختار اما لنيل ذاته او كمال من احواله او شبيه ذاته او شبيه
حالة له ثم ان كان نيل ذاته او حالة فذاك والا لوجب ان يكون لنيل شبيه ذاته او حالة
والا فلا محل للمعشوق في العرض من الحركة فح لا تكون الحركة الا طلب هذا الشبه
قال ولو كان للاول لو قال الجرم أقول لو كان التحريك لنيل
الذات او نيل حالة ولو كان فلا يخ اما ان يحصل ذلك وقتا ما او لا يحصل ابدا
فان حصل وقتا ما لزم ان تقف وذلك محال لما مر في النمط الثاني ان حركة
الفلك طبيعي ان تقف وان لم يحصل ابدا فالتحرك طالب للمحال لان حصول
المعدوم حالة العدم محال فبقي ان التحريك انما هو لنيل شبه وح لا يخ من ان يكون

مثلا هو ان تحرك الفلك اذا ارادت نفسها بالعالي بيان من النسبة مطلب الدوام
كما هو صريح الدلالة او بواسطة انفعالات نفوسها فان الواحد منا اذا اراد
الشيء باستاده في بعض الحالات العقلية او سمع في بعض الحالات العلمية يعرض
في بدنه انفعال تابع لانفعال نفسه حتى يتكلف استعداده العلم او الفعل الذي
هو الشيء وان ادى طلبه لحقه بالحيلة في التامل وان رياضة بالفكر فهو بالا
حي لكن سؤاله بحركة النفس الفلكية واتجه بعد ما اطلع على احوال الشكل خفي
مثلا ان يعسر احوال النفس الفلكية فاضله قال واعلم انه كيف يكف
ذلك وانها تكون هي نفس الحالات لا عقلية صرفة وان كانت الحالات
لا يصح اقول اراد ان بين على نفس ذلك الانفعال التابع لانفعال
النفس فقال ان ذلك الانفعال يكون على نفس الحالات الجزئية
لا عقلية صرفة وان كانت تلك الحالات حاصلة من العقليات الصرفة
بحسب استعداد النفس الجسمانية التي للفلك فيتبع ارادة النفس الفلكية
الشيء بالعالي يعرض لجسم الفلك على نفس الحالات استعداد نفسه
الجسمانية وسمي تلك الهيئة حركة جرم الفلك كما ان الواحد منا اذا احس لم
المعقولات يحصل في خياله صورة مناسبة لتلك المعقولات نوعا من المناسبة
بحسب استعداد قوة الجسمانية التي هي الخيال وتلك الصورة ربما ادت الى حركات
من بدنه نحوها واحوال الاعضاء وسهو قال فعند النوع هل يكون
على المثال مشاهدة الى الصحيح اقول هذا التطويل في الحال في ابيان العقول
والنفوس يقول ثم ان اشتهيت صورة اخرى من ادانه مناسبا لما كنا فيه فاسمع
وتعرف ان النهاية واللانهاية هو عرض ذاتي للكم بالذات متصلا كان
او منفصلا فيقال اعداد متناه ولاعداد متناه وعدد غير متناه واما النوع

فانما يلحقها النهاية واللانهاية بحسب احوالها فان النوع ان كانت تقوى على افعال
متناهية العدد كعشر بانها متناهية او بحركات متناهية او المدد كما يقوى
على الفعل في مدة متناهية فانه كالنوع متناهية كالنوع المدركة فانها لا تقوى
الا على حركات متناهية في ازمنة متناهية وان كانت النوع يقوى على افعال
غير متناهية اما في العدد او المدد او فيهما فانه كالنوع غير متناهية مثل محركة
النوع التي للسماء فانها تقوى على تحريكات غير متناهية في ازمنة غير متناهية فعلم
انه قد يطلق المتناهي وغير المتناهي على النوع بالمعنى وانما يقال
على غيرها من الكم بالذات والكم بالعرض قال اشارة الحركات التي تعلل
حدود الى الصحيح اقول يريد ان يبين ان بين كل حركتين مختلفتين
سكون يسيرا لحركة التي تكون الزمان مقدارها بين الوجهتين الدورية
واختلف القدماء في ثبوت هذا السكون فقال به ارسطو واصحابه ونفاه
افلاطون واصحابه واحتج الشيخ على ثبوته بان كل حركة تنتهي الى
حد او تبطل تكون وصول المتحرك اليه ذلك التحرك في ان الوصول موصلا
بالفعل الى الاتصال بالفعل ليس زمانيا مثل المفارقة والحركة فانه لو
الى ان هو حاصل في ان الوصول لوجوب وجود العلة وتامها بالفعل
في ان حصول المعلول ولا يكون علة لكل الا وهو حاصل والا لكان الوصول
بالفعل ايضا حاصل قبل ذلك الان هذا خلف واذا كان الاتصال بالفعل
انا كان كونه موصلا بالفعل ايضا انيا واما ان الوصول الى ملاقاة
طرف المتحرك لطرف المسافة والطرفان غير منقسمين فيكون انطباقهما
في ان فيجب ان يكون المتحرك موصلا بالفعل في ان الوصول ويزول عنه
كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون حصر [illegible] ثم

وان ثوابته والسيارات سبعة والثوابت كثيرة وعدد ما رصد منها الف وسبعة وعشرون
كوكبا الطريق الى معرفة وجود الكواكب الثابتة والى معرفة تسيرها ونهاياتها
الرصد واما الافلاك فمكتسبة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
الموجودة بالرصد بعد رعاية الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم
يتحرك بتلك الحركة بالذات وحركة ما يتحرك عليه بالعرض ووجوب نسبة
حركة كل جسم بسيط منها اي تسير اجرام متساوية من محيط بسيط متساوية
ان يعقل على مركزه في ازمنة متساوية وامتناع الخرق والالتئام على اجرامها والجمهور
جعلوا الافلاك تسعة اعلاها المحركة الحركة اليومية التي يظهر في جميع الاجرام الفلكية
وما يليه المتحرك الحركة التي بها تتحرك الثوابت واوجات الكواكب السبعة وجوزهراتها
والسبعة الباقية للسيارات السبع ولما كانت حركات السيارات مختلفة طولا
وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض وكان
من اصولهم ان حركة كل جسم بسيط منها يجب ان يكون متساوية لزم منه ان
يكون لكل كوكب من السيارة عدة من الافلاك بعضها محيط بالارض وبعضها غير
محيط يتحرك كل منها حركة متساوية ويحصل من مجموع الحركات المختلفة التي تكون
لذلك الكوكب والمحيط بالارض على قسمين احدهما ما يكون مركزه مركز العالم ويسمى
موافق المركز والثاني ما يكون مركزه خارجا عن مركز العالم ويسمى خارج المركز وغير المحيط
يسمى التداوير والكواكب مركوزة فيها وفي مركوزة في ثخن فلك محيط
بالارض بحكم الشيخ بان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا نفسا فلو مداخولة المستدير
لا يتحرك الفلك على الكواكب في ذلك وزعم قوم ان كل كوكب مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد
له نفس واحدة تتعلق بالكواكب اولا لانه كالقلب وبالافلاك بواسطة الكوكب
اذ هي كالجوارح كما تتعلق نفس الحيوان اولا بقلبه وبالاعضاء الباقية بعد ذلك
ثم

سمي

ثم بتوسط الروح المحركة فعلى هذا المذهب تكون النفوس الفلكية سبعا اثنان
للفلكين الاعظمين وسبع للسيارات والافلاك كلها [illegible] وان الكواكب يتعلق
حول الارض الى الحق اولى اذا دان من فساد ما ظن قوم ان الكواكب
تتحرك في الافلاك كحركة الحيتان في الماء فان شأن تكون الحركات المختلفة لتلك
الحركات مبنية عليه ويدفعه وجهين احدهما البرهان المعلم على امتناع
الخرق والالتئام على الفلكيات واليه اشار بقوله وان الكواكب يتعلق حول
الارض انما هو لان لا يخرق بها اجرام الافلاك وفيه نظر لان ما تقدم
بعد تسليم صحته لا يدل الا على امتناع الخرق والالتئام على محدد الجهات لا على
كل فلك والثاني برهان حدسي وهو انا وجدنا بالرصد ان مركز تدوير القمر
اذا كان مع الشمس كان في الاوج واذا وصل الى تربيع الشمس كان في الحضيض
واذا قابل الشمس كان في الاوج ثم اذا وصل تربيعها الآخر كان في الحضيض
ايضا واذا قارن الشمس كان في الاوج فاستدلوا بذلك على ان المركز اذا
كان مع الشمس كان الاوج ايضا هناك واذا تحرك المركز عن ذلك الموضع الى
التوالي تحرك الاوج عن ذلك الموضع الى خلاف التوالي بحيث يكون البعد بين
الاوج والشمس كالبعد بين الشمس والمركز حتى اذا وصل المركز الى التربيع
وصل الاوج الى التربيع الآخر فيكون المركز في مقابلة الاوج في الحضيض
واذا وصل الى مقابلة الشمس وصل الاوج اليه من الجانب الآخر فيكون
المركز في الاوج ثم اذا وصل الاوج الى التربيع الذي كان المركز معه في
المركز في الحضيض ثم يصلان معا الى الشمس وهكذا دائما وسموا البعد
الذي بين الاوج والمركز بالبعد المضاعف والحركة المضاعفة لانه ضعف
بعد المركز عن الشمس فلا جرم ان الحركتين اسوا الى ما حكما خارج المركز

يكون البعد من تحته ويكون الخارج المذكور في حشو ممثل المائل والمائل في حشو الممثل
ويتحرك الخارج ويتحرك البعد من الى التوالي كل يوم مائة واربعة وعشرين درجة
وكسرا ويتحرك المائل والممثل ويتحرك الخارج واوجه الى خلاف التوالي
كل يوم احد عشر درجة وكسرا اعني ضعف البعد المركزي للبعد من الى خلاف
التوالي الى بعد البعد ويتحرك الشمس عن موضعها بقدر درجة بعض
البعد من الاوج والشمس كالبعد بينهما وبين المركز ويسمى المتحرك في ملوك الكل
اوج المركز حركة بالذات الى التوالي وبالعرض الى خلاف فبكان البعد من
او القمر يقطع الخارج المذكور بحركته وحامله بعرض ذلك وفيه نظر لانهم انما اثبتوا
تلك الافلاك بناء على امتناع الخروق لا بناء على تعدد جواز ان يقال البعد من والقمر
يتحرك في حامله على منوال بعض السكان في وجه الماء الشمس على طول قطع الاطول
دائما او يتحرك الخارج المذكور بحركته ويتحرك البعد من والقمر في حامله لوليس امتناع
الخروق بذلك لزم الدور وكذا وجدوا بالرصد ان مركز تدوير عطارد يكون في الاوج
في كل دورة مرتين احديهما عند كونه في اول العقرب في هذا التاريخ والثاني في اوائل
الثور لان اوجه العقرب يكون بعده من الارض من اوجه الثور فاثبتوا
لذلك على انه فلكا خارج المركز يكون البعد من في ثخنه يسمى بالحامل ويكون الحامل في ثخن
خارج مركز آخر يسمى بالمدير والمدير في ثخن الممثل وانما كان مركز التدوير في الاوج
العقربي يكون اوج الحامل ايضا هناك فيتحرك الحامل ويتحرك المدير الى التوالي
كل يوم بقدر ضعف سير الشمس ويتحرك المدير ويتحرك الحامل واوجه الى خلاف
التوالي كل يوم بقدر سير الشمس وهكذا يوما بعد يوم فيكون اوج المدير متوسطا
بين اوج الحامل ومركز التدوير ونرد انا ما داما صار بعد المركز عن اوج المدير
بنصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فيكون المركز هناك ايضا

في الاوج ويكون هناك اقرب منه الى الارض منه الاوج العقربي لانه هناك
في اوج الحامل فقط وفي العقربي في الاوجين معا ولو لم يكن للحامل حركة
بالذات الى التوالي وبالعرض الى خلاف فبل كان البعد من في الكوكب يقطع
الحامل بحركته وحامله لم يعرض ذلك والدورة والمركز لا لزم منهما انفا
ويعلم انه كما انه في الحركة المسرعة الى الصبح اول الذين ذهبوا الى
ان النفوس الفلكية تسعة قالوا العقول المستوعبة لها ايضا تسعة
تاسعها العقل المفيض على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل
الفعال فلما لم يتبين انما تعدد الافلاك والكواكب زيادة من واحد وعلو
العقل الفعال وذلك لان احتلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها
المتشوقة اليها من العقول كما مر وانما يثبت ذلك ابطال القول
بان الفلك الشامل انما يتحرك شوقا الى الفلك الذي فوقه والقائلون
به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا اليه غير متشابه
يقطع به الاجسام وقال به ابو البركات ونقله عن بعض
مر تقدم ابطال هذا المذهب في الفصل الثاني عشر من هذا النمط
قال ويعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها الى الهرج
اقول الاجسام الفلكية فلما كان او كوكبا مخالفة بطبائعها
لاختلاف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع كما تقدم بيانه
في النمط الثاني فهي انواع مختلفة الحصر نوع كل منها في شخص
وهذه الاجرام مع اختلاف طبائعها مشاركة في كونها طبيعة
مخالفة للطبائع العنصرية فهي بالقياس الى الطبائع العنصرية
طبيعة خامسة فيمكن ان ينظر انه هل يجوز ان يكون بعض تلك

الاجرام سيتأخر بها للبعض الاجرام اسبابها تلك الجواهر المفارقة
وبعد هذا نحن نبين ذلك وانما رسم هذا الفصل بالنسبة الى بيان
الكرم في هذا الفصل من موضع الفصل السابقة قال
هدايه اذ فرضناه حيثما يصدر عنه فعل الموضع اقول
هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريق الرابع
لاثبات العقول واعلم انه قد نحن فيما بعد امتناع صدور جسم
عن جسم او عما هو حال في الجسم على الوجه العام وما ذكره في هذا
الفصل وجه خاص بامتناع كون الجسم الحاوي علة للمحوي وهذا
الوجه مبني على ثلث مقدمات احدها ان العلة ما لم يتشخص
امتنع ان يصدر عنها المعلول لانها ما لم تتشخص لم يوجد الثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على المعلول كان وجود المعلول
ووجوبه متأخرين عن وجود العلة ووجوبها فان اعتبر المعلول
مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لعدم الوجوب في الثالثة ان
الشيئين اللذين يكونان معا بحسب لا يمكن ان ينفك احدهما
الاخر يكون وجوبهما وامكانهما معا والا امكن انفكاكهما فان قلت
ان اريد بالمعية بالزمان فلا يلزم معية الوجوب والامكان
فان العلة مع المعلول بالزمان مع ان وجوب العلة سابق على وجوب
المعلول وان اريد بالمعية من جميع الوجوه فكذلك صحيح لكن ما نحن فيه الكلام
ليس كذلك فان عدم الخلا ووجود المحوي ليسا معا من جميع الوجوه
لان عدم الخلا واجب لذاته ووجود المحوي واجب بالغير فعدم
الخلا اما مع ذلك الغير او متقدم عليه لان الواجب لذاته لا يتقدم
عليه

عليه غيره فيكون عدم الخلا متقدما على وجود المحوي قلت عدم
الخلا لو كان مع ذلك الغير فلا يلزم تقدمه وانما يلزم ان لو كان
علة لان تقدم الغير بالعلية لا بالزمان وللقائل ان يقول سلمنا معيتهما
لكن لا نسلم معية وجوبهما وامكانهما ولو كان كذلك لزم اما كون المحوي
واجب الوجود لذاته او كون عدم الخلا ممكنا وكلاهما باطل وهيهنا فائدة
قال فاذا اعتبرنا شخص الحاوي الى آخره اقول لما علم المقدمات الثلث
فلا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي اذ لو كان علة له لكان متقدما عليه
بالوجود والوجوب والتشخص لما مر في المقدمة الاولى ويكون معه
امكان المحوي لما مر في المقدمة الثانية فح لا يخلو من ان يكون عدم
الخلا في الحاوي واجبا مع وجوب الحاوي او لا فان كان واجبا
ووجوبه لا ينفك عن وجوب الملا المحوي فيلزم ان يكون وجوب
الملا المحوي مع وجوب الحاوي لكنا بينا في المقدمة الثالثة ان وجوب
المحوي متأخر لكونه ممكنا مع وجوبه هذا خلف وان لم يكن عدم الخلا
واجبا مع وجوبه كان ممكنا معه وكلما كان ممكنا مع غيره كان ممكنا في نفسه
واجبا لغيره فلا يكون الخلا ممتنعا لذاته هذا خلف فثبت ان سمات
السماويات ليس بعلة لما تحته والاما كان نحو ما فيه واعترض الامام
بان عدم الخلا وان كان مع وجود المحوي لكن لا يلزم من تأخر
وجود المحوي عن وجود الحاوي تأخر عدم الخلا لان تأخره عنه ليس
بالزمان حتى يلزم ذلك بل بالمعلولية وما مع معلول الشيء لا يجب ان يكون
معلولا حتى يتأخر عنه وجوده ووجوبه كما ان ما مع المتقدم لا يجب
ان يكون متقدما اذ كان التقدم بالعلية فالقول الشيخ في الفصل

فيكون وجودهما معاً بالذات ووجوب المحوي بعد وجوب العقل لا لاجل كونه معلولاً له
فيكون وجوب المحوي بعد وجوب الحاوي فيكون مع الحاوي ممكناً ولزم امكان الخلاء
كما مر والشبهة للجواب بما والذي يشوش مع مورد النقض وايضاً ان امكان المحوي ليس
بالقياس الى الحاوي بل بالقياس الى ما هو علة وذلك القياس لا يوجب امكان
الخلاء وانما يلزم امكان الخلاء من تحدد الحاوي بسطحه الباطن وتحدد الحاوي بسطحه
لا يتوقف على المحوي اذ ليس كل ما هو بعد مع شيء بعده لان العلة والمعلول اذا كانا
بحسب العلية والمعلولية بحسب لم يكن كذلك لم يجب بعديته ولا معيته ولا يجب ان يكون
ما مع العلة علة فلم يجب ان يكون ما مع المعلول بالعلية معلولاً اللهم الا ان يكون معلوله
العقل بالزمان فانه حينئذ يلزم معلوله ما معه قال وتأمل وتنبيه ولعلك تقول ان
الحاوي والمحوي معاً بحسب اعتبار نفسهما الى الجسم اقول هذا سؤال آخر مع جوابه
وتقريره ان كل واحد من الحاوي والمحوي ممكن بحسب ذاته فيكون خلو مكانيهما
ممكناً فيلزم امكان الخلاء لان امكان الخلاء انما يلزم ان لو كان ما كان يحدد السطح
الباطن ويبقى المكان حتى ان ملأه شيء كان ملاءً وان لم يملأ وكان خلاءً واما اذا لم يكن
ذلك فههنا لا خلاء ولا ملاء وللقائل ان يقول سلمنا انه لا يلزم امكان الخلاء الذي بين
الاجسام لكن لا خفاء انه يلزم امكان الخلاء الذي يعني ابعاداً مجردة عن المادة
مع انه ممتنع ايضاً على ما مر في النمط الاول قال اشارة وهذا القول
واجله يعينه الى الجسم اقول يعني ان البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة للمحوي تام سواء جعلت العلة صورة الجسم الحاوي او نفسه التي تكون كصورته النوعية
او غيرهما فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتشخص لا يؤثر
وتحدد السطح الحاوي يتشخص الصورة الجسمية والنوعية فيلزم امكان الخلاء وانما
لم يتعرض بالهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة قال تنبيه فقد استبان انه ليس

من اجسام

الاجسام السماوية الى الجسم اقول لما بين امتناع كون الاجسام السماوية
علة بعضها لبعض اراد ان يبين ان شيئاً من الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية
ليس بعلة لجسم ويحتوي اتحاد ذكر فيما مر ان المحوي يمتنع ان يكون علة للحاوي
وهذا البيان مبني على مقدمات منها ان الجسم انما يفعل بصورته اذ الهيولى لكونها
قابلة لا تكون فاعلة لما ثبت عندهم ان القابل لا يكون فاعلاً والصورة الجسمانية
كالصور الجسمية والنوعية وغير الجسمانية التي هي صور كمالية للاجسام ومنها
النفوس المفارقة انما يصدر عنها افعالها بتوسط الجسم الذي تلك الصورة
صورة له اما الصور الجسمية فلانها انما تفعل بعد تحققها وتشخصها وتحققها
انما يكون بعد حصولها في موادها فيكون فعلها بتوسط موادها فيكون بمشاركة
من الموضع ولذلك يجب الوضع للمعلول ولذلك فان النار لا تسخن الا شيئاً ما كان
مقارناً والشمس لا تضيء الا ما كان مقابلاً لجرمها وهذه المسألة بالاستقراء فلا بعد
النفس يجوز ان تفعل بعض الاجسام خاصة بدون اعتبار الوضع اما الصور
الغير الجسمانية فلانها صارت مختصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي النفس
انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ولم تكن
نفساً لذلك الجسم فظهر ان الصور لا تفعل الا بواسطة المواد ومشاركة الوضع علة
الجسم لا بد وان يكون اولاً علة لجزئيه اي الهيولى والصورة حتى يكون علة
له وهذا ظاهر لان الجسم بتوسط وضع من الصورة الفاعلة ومع ليس
بجسم من الهيولى والصورة اذ ليس لها وضع قبل تحقق الجسم كما علم من النمط
الاول حتى يوجد بها اولاً ثم يوجد بها الجسم واذا علم هذه المقدمات علم
ان الصور الجسمية لا تكون اسباباً للاجسام ولا لهيولات الاجسام ولا لصو
رها باسرها انما تكون بان تجعل الاجسام معاً تقبل صورة ما يحدد عليها

والامكان عارض للماهية والوجوب للوجود والعبارة بقوله فانه امكانية
ووجود من غير واحد **قال** ثم يجب ان يكون الاجرام الفلكية فيه مبدأ
للكائن لا الصرف **اقول** كل من الجسم في القسم الاول اي وجوب الوجود
ويعقل الموجب شبيه بالصورة من حيث انه كمال فاتضح عليه من مبدأه وكل من
الجسم الملبس في القسم الثاني اي الامكان ويعقل ذاته اسمه بالمادة لانه حالة
ذاته التي هي كالمادة فالاولى ان يجعل ما هو اسمه بالصورة مبدأ للكائن الا انه
بالصورة وهو العقل وما هو اسمه بالمادة مبدأ للكائن المادي وهو الفلك لان
المعلول يشبه العلة ويناسبها لكن يعقل الموجب اسمه بالصورة من وجوب الوجود
لانه حصول صورة من العقل ويعقل ذاته اسمه بالمادة من الامكان لانه حصول
صورة ذاته التي يشابه المادة فلذلك الشيخ يجعل الموجب مبدأ للعقل دون
وجوب الوجود ويعقل ذاته مبدأ للفلك دون الامكان ويجوز ان يجعل الاول
في جنس يعقل ذاته ويعقل امكانه فيكون باعتبار يعقل الذات شبيها بالهيولى
الفلك وباعتبار يعقل الامكان شبيها بالصورية لان يعقل الذات كما هو اسمه بالمادة
من يعقل الامكان **قال** وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاول صادر الى الشيء
اقول هذا سؤال موهم يورده ويقرره ان يقال اذا كانت الجملة المذكورة
في العقل سببا لوجود عقل وفلك يجب ان لكل عقل يلزم توسط العقول في الافلاك الى غير
نهاية اذ تلك الجهات حاصلة لكل عقل واجاب بانا اذا قلنا ان كل عقل وفلك فقصودنا ان
معلولي عقل بذلك العقل يشتمل على كثرة لا يلزم منه ان كل عقل يشتمل على كثرة
وجب ان يصدر عنه عقل وفلك لان العقول مختلفة بالنوع فجاز ان ينتهي الى
العقل لا يوجد بحسبه شيء وقد عرفت ان الموجبة لا تنعكس كلية **قال**
بل كمونه الاول مبدعا هو فهو اعلى الاصول **اقول** قد علم في النمط الخامس

ان الابداع

٨٩

ان الابداع ايجاد الشيء بدون توسط الة او مادة وزمان وقد كان العقل الاول هو الاثر
او هيئة الواحد من غير توسط شيء وكان هو المبدع وابدع بتوسط العقل الثاني والفلك
الاقصى لان موجب الموجب لكن بالتوسط كان جانبه ما يشبه الثاني لا الاخر اي الموجب
للاجال وبتوسط العقل الثاني العقل الثالث والفلك الاخر وعلى هذا الى ان ينتهي الى
عقل لا يلزم منه جرم سماوي بالوجه الذي مر في الفصل الثاني وهو العقل الفعال
فالعقل الاول هو مبدع بالحقيقة لان ايجاد سائر العقول وان كان بدون
توسط الة ومادة وزمان لكن بتوسط العقل بخلاف العقل الاول فان ايجاده
ما كان بتوسط شيء اصلا فافهم وسمى هذا الفصل بالتذكرة لانه تذكرة مقاصد
الفصول المتعلقة بتوسط العقول والافلاك **قال** اشارة فيجب ان يكون
هيولى العالم العنصري لازمة للعقل الاخير **اقول** هذا اشارة الى تبيين صدور هيولى
عالم الكون والفساد عن مبادئها وتقريرها ان هيولى العنصريات المشتركة بينها
متقدمة بالطبع على الصور الجسمية والصور الجسمية على الصور النوعية وذلك ظاهر
ولابد للهيولى من علة وهي لا يجوز ان يكون جسما من السماويات كما مر في النمط الاول
الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم ولا لهيولى ولا للصورة ولا نفسا لانها انما تفعل بتوسط
الاجسام فتعين انها العقل الاخير ولما كانت الهيولى باقية الذات قابلة للتغير
بسبب ورود الصور وزوالها والعقل الاخير ثابت الذات والنسبة فلا بد
وان يكون شيء ثابت الذات قابل للتغير مدخل في لزوم الهيولى عن العقل
وما يناسب ذلك هو الطبيعة الخامسة المشتركة بين الاجرام السماوية ثم
الموجب للحركات المختلفة كما مر في هذا النمط مكون للاجرام السماوية صور
من المعاونة في لزوم الهيولى المشتركة وقد مر في النمط الاول ان الهيولى
يحتاج في بقائها الى الصورة لانها استعداد لزوم الهيولى الا بمعونة

الصور فيها وعلة الصور ايضا لكون ذلك العقل لكن نسبة العقل الى الهيولى المشتركة
بين العناصر واحدة واختلاف الصور لا بد له من اختلاف حال وليس كل امر مثل
الفاعل فيكون من قبل القابل بان تختلف استعداد الهيولى لقبول بعض الصور
دون البعض على الفعل وعلى وجه هذا الاستعداد يستند الى اسباب اختلاف
استعدادها كما اذا تسخن الماء احد اقسام مادته بسبب الملاصقة الصورة
الهوائية وهو الاستعداد هذا واختلاف الاستعداد ايضا مستند الى سبب
ولا سبب الا الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرات العناصر بسبب
القرب والبعد عن المركز والمحيط كما نقل عن جمع من الطبيعيين ومن الناظرين
الكلية ومن تابعه ان الجسم الاقرب من الفلك بسبب محاكة الفلك او اشعاعه
يسخن ويلطف جدا فصار نارا والابعد لسكونه وبعده عن الحالة يبرد ويكثف جدا
فصار ارضا وما يلي النار كان نارا اقل حرا من النار وما يلي الارض كان بارد
اقل من الارض وعلة الحر والبرد بوجه التوسط لان الوسيط اما من الحار
او من البرودة فصار الاول هواء والثاني ماء فتحقق العناصر وهذا سبب اجمالي
وهو يوجب ان يكون الجسم اولا غير مقسوم بشيء من الصور الاربع وذلك غير
جائز عند الاكثر [illegible] ونحو ان يكون للاجرام السماوية احوال اخرى
من الحركات والاوضاع والجواهر يانس العناصر حتى تحقق العناصر قال
ونحد منها بحسب نسبتها من السماوية الى الجسم اقول اراد ان يبين الاسباب
امتزاجات العناصر التي هي مبادئ المركبات فقال الامتزاجات يحصل بسببين
احدهما بسبب العناصر من السماويات الثاني امور منبعثة من السماويات اما
السبب فكلما دار الشمس لموضع فانها تقتضي اضاءة ذلك الموضع الموجبة
لسخونته ولطافته الموجبة لتخلخل الجسم او صعوده الموجبات لخروج الجسم
عن

عن موضعه الموجب لامتزاجه بغيره وتلك الحادثة يختلف باسرها بحسب
المسامتة والقرب والبعد وكذا اعدام الحادثة يوجب البرودة والكثافة
وهبوط الجسم عن موضعه وكذا احوال سائر الكواكب واجرام الفلك واما الامور
المنبعثة من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية والهيئات الوضعية فان
تلك الحركات والحركات توجب امتزاجات بين العناصر والامتزاجات
الحاصلة عن هذين السببين تختلف اختلافا بالاختلاف عناصرها كما وكيفا
واختلاف [illegible] وضعها تعد مواد المركبات اعدادا مختلفة لقبول
القوى التي بعد الامتزاجات وهي اصناف المواد وبحسب اختلاف المزاجات
قربا وبعدا من الاعتدال تستعد موضوعاتها لقبول الصور المعدنية والنفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال كما هو مبرهن في النمط الثالث وعند
النفس تقف مراتب الجواهر العقلية اي الجواهر المجردة عن المادة فاول الجواهر
العقلية هو العقل الاول واخرها هو النفوس الناطقة الا ان العقول لما كانت
الا [illegible] كاملة بريئة من القوة والنقصان وهذا الجوهر لما كان موجودا
بوسائط كثيرة مشروطا بحدوث مادة كان محتاجا الى استكمال من الجواهر
العالية العقلية بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها
لقبول تلك الكمالات قال النمط التاسع في التجريد اقول اراد
ان يبين في هذا النمط بقاء النفوس الانسانية بعد المفارقة مع ما يعرض لها
من المعقولات وكيفية حصول المعقولات للعقول وصدور فعل الواجب
في جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه الفعل
وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشرور في الكائنات [illegible] وسمه
بالتجريد لكون موضوعات [illegible] المسائل [illegible] وهذا النمط مسائل [illegible]

الوجود واحوال النفس الناطقة بعد البدن قال بينه ما مل كنه ابتدا الوجود

للصحح اقول يعني لما علمت مراتب الموجودات كما مر في اخر النمط المتقدم بتامل

ان الوجود كنه ابتدا من الواجب الذي هو اشرف الموجودات ثم العقل الاول

الى العقل الفعال ثم النفوس السماوية من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى

حتى انتهى الى هيولى العناصر التي هي اخر الموجودات وادناها لكونها قابلة منفعلة

دائما من الصور والنفوس في كونها اقصد من تكملها ثم عاد مترقيا متوجها الى الكمال

من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف فاذ هي بعد الهيولى الى الصور الجسمية

التي هي اشرف منها ثم الصور النوعية بانواعها التي اشرف من الصور الجسمية

ثم المركبات من انواع الاجسام ومراتبها وارتقى في مراتب المزاجات بحسب القرب من

الاعتدال الى التركيب القابلة للصور المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية

وهذا التركيب اقرب المراتب من الاعتدال وعند ذلك توجد النفس الناطقة ثم النفس

الناطقة في مراتبها الكمالية الى العقل المستفاد الذي هو اعلى مراتب النفوس الانسانية

وبه يعرف من النفوس والعقول الفلكية فهذا هو الترتيب النازل من الاشرف

فالاشرف الى الاخس ثم الترتيب الصاعد الى الكمال من الاخس فالاخس الى الا

شرف فالاشرف قال ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع الى الصحح

اقول اراد ان يبين ان النفس الناطقة باقية بعد خروجها عن البدن

ونعرف انه قد مر في النمط الثالث ان علة وجود النفس جوهر عقلي وهو باق

ابدا وليس البدن شرطا في بقائها لان نفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية

ليست بحالة في البدن فانه قد مر في النمط الثالث حتى يحتاج في استعداد افعال

الكمال بالحلول بل تعلقها بالجسم انما كان لتكون الة في طلب كمالاتها فبعد البدن عسى

ان يكون الة او حافظا للعلاقة معها لان النفس جوهرها لا يكون جوهرها باقيا بما

هو

فاهو مبدأ الوجود هامس للجواهر الباقية ولقائل ان يقول قد ذكر في النمط الثالث

ان حدوث النفس عن العقل مشروط بحدوث البدن واذا كان البدن شرطا

لحدوثها فلم لا يجوز ان يكون ايضا شرطا لبقائها اوجب يلزم من فساد البدن فسادها

قال بيضرح اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال الى

الصحح اقول اراد ان يبين ان النفس الناطقة ليست محتاجة في وجودها ولا في

كمالاتها العقلية الى البدن ونقرر ان النفس الناطقة كانت في ابتداء التعلق بالبدن

خالية وصارت بالاحساسات والافكار مستعدة الى العقل الفعال فحصل لها النظريات

شيئا بعد شيء وصارت واصلة اليه وحصلت لها ملكة الاتصال بالعقل الفعال في استغنت

عن البدن لان تعقلها الصور العقلية بذاتها لا بالالات البدنية للاحساسات واذا

انها ليست محتاجة في التعقلات الى البدن لزم ان لا يكون محتاجة في الوجود اليه

والا لكانت محتاجة في التعقلات اليه لان التعقل موقوف على الوجود وانما وسم

هذا الفصل مع الفصول الثلثة التي تلي بالتبصرة لان التبصرة جعل عين النفس

تبصر اولما ذكر في هذه الفصول احوال النفس الانسانية التي هي اعرف الى الا

نسان من كل شيء ناسب تسميتها بالتبصرة لان الغافل عنها كمن لا يرى ما يكون

من بدنه قال ولو عطلت الاتها الى الصحح اقول اراد ان يبين توضيح

ان النفس الناطقة بذاتها لا بالاتها ونقرر ان تعقل النفس الناطقة

لو كان بالالات مثلا لعرض للالات كلال لعرض لها في تعقلها كلال لوجود

منه المشروطة واللازم فان اختلال الشرط يوجب اختلال المشروط كما ان القوى

الجسمانية والمتخيلة لما كان فعلها بالالات الجسمانية مثلا عرض للالات كلال اعرض

لها ايضا كلال لكن اللازم باطل اذ ليس كلما عرض للالات كلال يعرض للنفس

في تعقلها كلال ونظرا في سالم هو اذ الثاني كان موجبا كما مر بيان هذا

تعقلها بالالات والا اخلال يلزمه الاخلال

المراد بقوى المحسوس في ضعفه وكلّه وضعفه بل بشيء باشتراك الحاسة وضعفه
قال زيادة تبصرة ما كان فعله بآلة الجسم أقول هذه حجة أخرى على
المطلوب وتقريرها أن كل ما لم يكن له فعل بنفسه بل بالآلة لم يكن له فعل في الآلة
ولا في فعله إذ لو كان له فعل في الآلة أو في فعله أو النفس لو أن فعله بالآلة فلا بد له من
أن يفعل في الآلة أو في فعله وفي لا يكون له فعل في هذه الآلة ولا في فعله الذي يفعله
بالآلة وإلا لوجب له آلة أخرى في تسلسل فلذلك إذن القوى الحساسة لما كانت
تدرك بالآلة لم تدرك الآلة ولا إدراكها بالآلة فالقوى العاقلة تدرك الجميع فإنها
إن الآلة وإدراكها محال بما في المقدمة صغرى تستنتج من الثاني أن القوى
العاقلة ليست تدرك بآلة جسمانية وفي الكبرى نظر لجواز أن تدرك المدرك بالآلة
وتدرك الآلة بذاته لا بآلة أخرى أو تدركه بآلة أخرى وتدرك هذه الآلة بالآلة
الأولى وفي لا تسلسل قال زيادة تبصرة لو كانت القوى العقلية
بالجسم أقول هذه حجة أخرى على المطلوب وتقريرها أن القوى العاقلة لو
كانت حالة في جسم قلب أو دماغ أو غير ذلك لكانت إما أن تعقله دائما أو لا
تعقله أبدا وكلاهما باطل لأن القوى العاقلة تعقل كل عضو في وقت دون وقت
وأما الشرطية فلأنها لو كانت حالة في جسم فإما أن وجدت تعقلها لذلك الجسم
وإلا لزم حصول صورة مغايرة لصورة ذلك الجسم وهو محال كما سيجيء وإذا
لم يحتج وجدت تعقلها يلزم إما تعقلها دائما أو لا تعقلها دائما لأنه إن كفى في تعقلها
مقارنة صورة ذلك الجسم المقارنة حاصلة دائما يلزم تعقلها دائما وإن لم تكف استحال
لامتناع حصول صورة أخرى وإنما قلنا إنها لو كانت حالة في جسم فإما أن وجدت
تعقلها لذلك لأنه لو وجدت ما تعقل إنما يكون بحصول صورة المتعقل فيه فحصل
للصورة ذلك الجسم بعدما لم تكن فيكون تلك الصورة حالة في ذلك الجسم لكون

القوة العاقلة حالة فيه وكون الحال في الحال حالا ويكون تلك الصورة مغايرة لصورة
ذلك الجسم لكونها حادثة بعد صورة الجسم فيلزم أن يكون لمادة واحدة صورتان معا وهو
باطل كما مر في النمط الرابع وإنما قال بأعراض بأعيانها لأن المادة قد يحل بالشخص إذا
كانت أعراضا معينة ومدة بحسب لأن الصورة الحادثة به صورة مقولة حالة في ذلك الجسم
يعني أنها حالة فيما هو حالة فيه وصورة ذلك الجسم صورة حاصلة حالة فيه لا بالتوسط
فالدليل على امتناع اجتماعها قال تكملة لهذه الإشارات إلى الجسم أقول
إنما سمي هذا الفصل تكملة لهذه الإشارات لأن المقصود منها بقاء النفس الناطقة
مع تعقلها بعد موت البدن وذلك إنما تم بهذا الفصل فإنه لما علم من هذا أنه
لما علمت أن النفس الناطقة غير منطبعة في جسم فاعلم منه أنها عاقلة بذاتها ولأنه
أصل هذه الحجة على بقاء النفس الناطقة بعد البدن وتقريرها أن الجوهر العاقل
الذي هو النفس الناطقة إما أصل أي بسيط أو لم يكن والثاني باطل كما سيجيء
كونه أصلا وإذا كان أصلا لم يكن قابلا للفساد لأن كل ما يقبل الفساد كان إمكان
فساده ثابتا مع فساده والإمكان عرض وجودي فلا بد له من محل ومحله لا يجوز
أن يكون الفاسد لامتناع قيام الموجود بالمعدوم فيلزم أن يكون للفاسد شيء باق كالمادة
مقوم به إمكانه وشيء زائل بعينه فساده فيلزم أن يكون الأصل مركبا مما تقوم
به قوة فساده فلا يكون أصلا وإنما قلنا إنه لا يجوز أن لا يكون أصلا لأنه لو لم يكن
أصلا بل يكون من كل أمر شيء كالمحل وشيء كالصورة فلا بد من وجود البسيط فيه
دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك البسيط قابلا للفساد وإلا لما كان بسيطا كما
سكون ذلك البسيط مجرد الكونه جوهر مجرد محلا للمعقولات لما مر في النمط الثالث
أن كل مجرد عاقل ولا معنى للنفس إلا هذا فيلزم أن يكون هو النفس نفسها وهذا
أنه هو هذا أصله وفي هذا النفس بوسطها ما قالوا أن جزء النفس لو كان باقيا

فالمزم بعا تعقلات النفس لجواز ان يكون بسوط تعقلات بحصول الجواهر لان هذا
الماهو دفع من نسب المدعى على الشق الباقي وانما ادا ابطل بالمحل كما قلنا فلا يحصل
للحجة ايضا لم ان لو ثبت ان الامكان وجودي جاز ان كل محدث لا محل وايضا يلزم منها
قدم النفس مع انهم قايلون بحدوثها وذلك لانها لو كانت حادثة كانت قابلة للعدم
والوجود معا والاعراض وجودها في موضوعاتها هذا جواب سوال وهو ان
نقال الاعراض البسيطة قابلة للفساد فقد انتقض الحكم بها فاجاب بان عدم
فسادها قائمة بموضوعاتها الحاملة لوجودها فلا يلزم تركبها بخلاف ما لا يكون له حامل
حامل فانه يلزم تركيبها منها واذا كان كذلك يعني اذا ثبت هذه الحجة ان النفس لكونها
بسيطة غير حالة في المحل لا تقبل الفساد فكل ما هو بسيط غير حال لا يقبل الفساد
ايضا بعين هذه الحجة وانما قال بعد وجودها لعلها او بناءها بالاتيان جميعها
الفساد مطلقا والانقلاب واجب الوجود فيه وانما المشكلة وان العاقل
لا يتحد بالمعقول وفيه فصول وهم قال وهم وتنبيه الاصم اول لما فرغ
من اثبات بقاء النفس بعد البدن مع معقولاتها اراد ان يشير كيفية اتصا
فها بتلك المعقولات فشرع في ابطال قول الناس في اتحاد العاقل بالصور المعقولة
فقال ان قوما من الحكماء المتصدرين ذهبوا الى ان الجوهر العاقل اذا عقل صار
هذا اما ان يبقى الجوهر كما كان قبل ان يعقل او لم يبق فان بقي كما كان فيكون
حاله بعد عدم التعقل وهو محال فان لم يبق كما كان فقد بطل اما لو كان يعقل
الاتحاد فعند ذلك الامر الذي بطل اما ذاته او صفة من صفاته وجوديه كانت
او عدمية فان كانت صفة فالذات باقية كما كانت فعند ذلك فلو الاستحالة لا
التعقل ولا الاتحاد على ما ذهبوا اليه وان كان الذات فقد بطل هذا انه
وحدث شي آخر لا انه صار شيئا آخر او اتحد به واذا تأملت هذا علمت بالحقيقة

كون وفساد اذ كل شي يصير شيئا آخر فلا شي بعد الصيرورة ذلك كون وفساد وقد
مر في بحث الكون والفساد وذلك يقتضي ان يكون الهيولى فيكون الحاصل بعد الاتحاد
كلها من كل من الهيولى والصورة لا تحاد امر واحد غير مركب من الهيولى والصورة
وليس كذلك ومن نظر لجواز ان يكون الصفة الزائلة عدم التعقل وعدم الاتحاد
وح يحصل التعقل والاتحاد قال وزيادة تنبيه الاصم اول هذا زيادة
تنبيه على امتناع الاتحاد وتقريرها ان الجوهر العاقل اذا عقل آ ثم يحصل معه
ثم عقل ب مع تعقل آ فعند تعقل ب اما ان يكون كما كان عند تعقل آ بعينه
او صار شيئا آخر فان كان فيكون تعقل ب وعدم تعقله سواء وهو محال وان
صار شيئا آخر فاما ان بطل كونه آ او لا فان بطل فلا يكون عند التعقل متحدا او
بطل ما ذكر وان بقي كونه آ يلزم ان يكون آ و ب متحدا وهو محال وهذا هو الالزام
المذهب الاتحاد العاقل بالمعقول او شي آخر لا اتحاد شي آخر قال وهم وتنبيه
وهؤلاء ايضا يقولون الاصم اول القائلون بالاتحاد زعموا ان النفس الناطقة
اذا عقلت شيئا فانما تعقله باتصالها بالعقل الفعال لكن هؤلاء قالوا ان اتصال
النفس بالعقل الفعال هو ان تصير نفس عقل الفعال فان النفس الناطقة
تصير العقل المستفاد فالشيخ ابطل ذلك لانه اذا اتصل النفس بالعقل الفعال فاما
ان يتصل به بكماله وبتمامه او لا بكماله فان كان الاول يلزم ان يكون متصلة بعضه
ويلزم ان يكون العقل الفعال متجزيا وقد علم ان الجوهر العقلية ليست متجزية ولا يلزم
صيرورة الاثنين شيئا واحدا وان كان الاول يلزم ان تكون النفس الناطقة كاملة
متذكرة بكل معقول كالعقل الفعال وذلك محال مع انا علمنا ان الاحالة في مواضع يعني يلزم
مع هذا المحال محال آخر حيث قالوا ان النفس الناطقة تصير العقل المستفاد
حينئذ فصيرورة النفس ايضا لها بالعقل الفعال قال حكاية وكان لهم رجل ...

على وللناس ان يقولوا العلم صفة ذات اضافة الى المعلوم فجميع الانفعال
والانفعالية الاضافة وذلك جائز كما مر في اول النمط الثالث قال ليس
كل واحد من الوجهين الا بصحيح اقول كل واحد من العقل الفعلي والانفعالي
اما ان يحصل للعاقل من غيره بان يكون سببا فعليا لصورة في العاقل صورة شيء
موجودة في الخارج وهو العقل الانفعالي او صورة شيء غير موجود في الخارج
يحصله العاقل ثم العقل الفعلي او يحصل للعاقل من ذاته لا من غيره وكل من
هذين القسمين موجود واما العقل الفعلي والانفعالي من الغير فكما للنفوس
من العقل الفعال واما حصولهما للجواهر العقلية من ذاته فلانه لو لم يكن كذلك بل
يكون حصولها لكل جوهر عقلي من غيره للزم ذهاب العقول الى غير النهاية وذلك
محال وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينتهي الى الواجب ويمكن ان يجاب على اصلهم
بانه لو كان الواجب سببا لعلم عقلي لزم كونه مصدرا لامرين وعلم الواجب يجب
ان يكون فعليا كما مر حاصلا من ذاته والا لما كان واجبا من جميع جهاته قال
اشارة واجب الوجود الى اخره اقول لما بين علم الواجب فعلي ذاتي اشار
الى علمه بجميع الموجودات فقال انه يعقل ذاته بذاته لما مر في النمط الرابع
انه عقلي لذاته ومعقول لذاته ويعقل ما بعده لانه اول من حيث هو علة
له وحصل منه اذ العلم التام بالعلة التامة موجب العلم بالمعلول لان العلم التام
بكنه الشيء يوجب العلم بما يقتضيه شيئا والعلم بذلك يوجب العلم بمقتضاه
ويعقل معلول معلوله الاول ومعلول ذلك المعلول وهكذا الى ما لا نهاية
طولا وعرضا اما الطول فكالسلسلة الواحدة من العلل والمعلولات كالسلسلة
التي من العقل الاول والثاني والثالث وعلى هذا واما العرض فكالعقل
المعلول الاول والثاني والثالث يكون يعقل كالعقل العقل الذي صدر منه

وهو في الفلك وصورته قال اشارة ادراك الاول الحق اقول
فضيلة الادراك قد يكون بحسب ذاته بان يكون ادراكا بكنه الشيء لا بوجه
اخر او يكون ادراكا بالمعنى التي كما في الاحساس لا تخيلا ومقتضيا وقد يكون
بحسب المدرك بان يكون من ذات المدرك لا من الغير وفعليا لا انفعاليا
لان ما بالذات افضل مما بالغير اذ ليس فيه شائبة الانفعال والفعلي لكونه
مفيدا او مقتضيا لكون المدرك فاعلا افضل من الانفعالي لكونه مستفادا
ومقتضيا لكون المدرك منفعلا وقد يكون بحسب المدرك بان يكون
مدركا بان يكون مدركا لعلته لا لمعلوله ويكون المدرك مجردا لا ماديا
لان المدرك لعلته افضل من المدرك لمعلوله لان العلم بكنه العلة التامة يوجب
العلم التام بما هي علة لها وليس العلم التام بالمعلوم موجبا للعلم بعلته
لان العلة من حيث هو بامر يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول
من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة وانما يقتضي علة ما وادراك الواجب
للاشياء افضل انواع الادراك في نفسه وفي كونه مدركا ومدركا لانه
ادراك كنه الاشياء [illegible] وهو فعلي ذاتي [illegible] العلة [illegible] بمدرك
ذاته وغيرها بذاته التي هي علة الاشياء وعللها [illegible] معقول بافضل معنى
هو افضل الاشياء ذاته [illegible] ادراك الجواهر العقلية للاشياء اما ادراكها
للواجب [illegible] من ذواتها المعلولة بل ما سوى الواجب عليها [illegible]
ثم [illegible] ما بعد الواجب من العقول من ذات الواجب لانها علة العقول [illegible]
ذواتها لان ذواتها علل لما بعدها [illegible] ادراكات للنفوس
وهي كلها نفس رسم حاصله من جوهر عقلي مصدره لان [illegible] الى
العقل هو العقل الذي فيه الصور المعقولات وهو العقل الفعال فينطبع

منه ما يعقل تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل ومنها
الادراكات المتفرعة المبادي لانها تحصل من الاسباب الى العلة على المعلول
وما يحصل بالعكس وما يحصل من الحواس الخارجة والباطنة ومتفرعة
المناسبات لانها تنتقل تارة من العالم بالشيء الى العلم بما لا يحصه وتارة الى العلم
بما يناسبه وتارة الى العلم بما يقابله وهي بعض صور اسباب الادراكات الرسم
للعلم واما تشبيهها بالنقش والرسم لانها حادثة زائلة كالنقش المثبت في اللوح
قال ويثم ويثبت ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
الا صح اقول هذا سؤال يورد علي ما مر مع جوابه وتقريره
ان يقال انك ذكرت ان الصورة المعقولة لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض
بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العقل ثم سلمت ان الواجب يعقل
كل شيء فيكون معقولاته صورا متباينة متقررة في ذاته فيجب ان يلزم ان لا
يكون ذات الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة ما حاشا فان الوا
ما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم تعقل الكثرة فاما ان يعقل
العلة مستلزم لتعقل المعلول فصورة المعقولات لازمة متأخرة
عن ذاته وانما هي المعقولات مترتبة فاعلم ان الواجب يعقل العقل
الاول ثم الثاني وعلى هذا الى اخر الترتيب طولا وعرضا وما هو لا يعرض
غير مفهوم وكثرة اللوازم الناشئة من الذات لا تنافي وحدة الملزوم
سواء كانت اللوازم متقررة في ذات الملزوم ومباينة فعلم ان تقرر الكثرة
في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره
ثم اكد ذلك بان الواجب معروض لكثرة لوازم اضافية وسلوب وسببه
تلك الكثرة كثرة اسمائه تعالى وذلك لا يقدح في وحدانيته فيما يلزم ويتقوم

عقله بذاته

عقلا بذاته لا انه يلزم كونه فاعلا بذاته معنى لغيره لا جل عقله بذاته له انه
ان يعقل الكثرة ومما هو ان اللزوم هو القائم بذاته المتقدم لغيره هذا
يقرر ما في الكتاب ولا شك ان القول بكثرة اللوازم في ذات الاول
قول بكون الشيء فاعلا وقابلا معا وكونه مصدرا للاكثر من واحد
وقول بان الواجب ليس واحدا من جميع الوجوه وقول بكونه
محلا للممكنات وكل ذلك مخالف لظاهر مذهب الحكماء واما اللزوم العدمية
نفي العلم عنه تعالى واما الطرق من ان الصورة المعقولة بذاته المسماة بالمثل
والمسالون اتحاد العاقل بالمعقول مع استحالتها لواحد من القرام
هذه المعاني واعلم ان مقدم السؤال انما ان يثبت لهم ظاهرا العلم
حصول صورة المعلوم في العالم اما فعل معنى يعرض له اضافات الى المعلو بات
كالهيئة الناصرة فلا يلزم شيء منها ما قال استاده الاستاد المحقق بعقل تعقل كما
يعقل الكليات من حيث يحيط باسبابها ملتحق الى ما انواعها وتشخصها
متحصصة كالكسوف الجزوي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توالي اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها فيعقلها كما يعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثال ان
يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو في جزء كذا
وهو جزئي ما في مقابلة كذا في زمان كذا ومع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل
الاول لان هذا ادراك امر جزئي ليحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو
ان العاقل بان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا
يكون كسوف معين في وقت زماني اول الحالين بحده وذلك امر

باب فعل كون الكسوف وبعده وبعد … اشارة الى الفرق بين اذا وان
الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يعقل بتغير الجزئيات وبين ادراكها على وجه جزئي
يعقل بتغيرها لبين ان الواجب لا يكون مدركا لها ادراكه للجزئيات على الوجه الاول
وتصويرها ان يعقل الجزئي متعلقا بالزمان بانه وقع او واقع او سيقع
ويعقله على الوجه الكلي هو ان يعقل غير متعلق بزمان كما يعقل من جهة وهو ان
باسباب ملتبسة بتلك الاسباب لا محالة يكون نوعه في شخصه يخصص الجزئي
به كما يعقل كسوفا جزئيا بسبب يعقل اسبابه الجزئية بجملتها بان يعقل ان ذلك الكسوف
يوجد عند حصول القمر في عقدة كذا في تاريخ كذا في مقابلة اول الحمل مثلا
في مقابلة الراس في القمر بسبب حركة نوعه في شخصه والوقت الموصوف
بالصفة المذكورة ايضا كذلك وكذا مقابلة اول الحمل او مقابلة الراس وهذا
النوع من التعقل قد يحصل من غير تعقل الزمان ماضيا كان او حاضرا ومع ذلك الكسوف والعاقل
بهذا الوجه لا يعقل انه وقع او لم يقع والعالم البرهاني بجهة نوعه في شخصه الا ان
عقله متعلق بالجزئية لانه وان يكون جزئيا او علة المعين يجب ان يكون معينة
وتعقلها انما هو تعقل الجزئي ان لو عقله من حيث انها جزئية او على وجه يكون
مخصصه جزئيا حتى يخصص بها الجزئي المعلول وذلك انما يكون ان لو كان مخصصها
مخصصا في جزئيها الذي هو العلة فلو عقلت من حيث انها جزئية لزم تعقل الجزئي
على الوجه الجزئي والكلام فيما يكون من باب ذلك التخصيص بعيد ان يكون على
الوجه الثاني والى هذا اشار في الكتاب بقوله ونعقلها كما نعقل الكليات
مثاله بان هذا اذا كان جزئي متعلق بقوله وذلك على الا ان ادراك الجزئي
يعني بتعقل الكسوف الجزئي من جهة اسبابها غير متعلقة بما بانه وقع
او واقع او سيقع لا يحصل ادراك الجزئي بوجه جزئي بتغير المدرك ل

بما ث

بما يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله فمحال حينئذ الادراك الجزئي
على الوجه الاول فانه انما يكون الجزئي حدث او حادث او يحدث
مع كونه عالما بالجزئي فانه من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين
كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في الحمل
بان يكون من زمان كونه في اول الحمل الى ذلك الوقت عشر ساعات مثلا فكونه
يعقله الا لك الكسوف امرا بابا بعد فعل الكسوف وبعده ولعلها وما هو مثل كونه
في الكتب ان يعقل الجزئي على الوجه الكلي هو ان يعقل ما وصف الكلية غير متعلق
بالزمان كما يعقل جلوس شخص بانه جلوس انسان كاتب عالم زوجي … لكن
في موضع كذا عند طلوع الشمس فيه وبين جلوسه كذا في موضع كذا استدام او ما حصل
مثل كذا الى قعود كذا حتى لا يبقى وصف الا وقد اعتبر فيه فانه لو يلاحظ الشيخ
مثالا الا ان مثل الاسناد اليه الى اسباب جزئية نوعها في شخصها هذا المحمول هنا
الفصل والشيخ محيط في هذا الموضع … ففيه واشار فيه بعض
الصفات بلا استيفاء ووضح منها الوضع اول … هذا الفصل مشتمل على
اصناف الصفات وبيان ما يجوز منها للبديع وما لا يجوز وتقريره ان يقال
الصفة اما ان يكون صفة في الموصوف كالحسن والعلم او اضافة محضة
ككون الشيء قبلا او بعدا للشيء وهذا القسم ذكره الشيخ في الفصل الاول والمعلوم
في الموصوف اما غير منقسمة لا اضافة الموصوف الى غيره او منقسمة والاول
كالسواد والبياض والمنقسمة اما ان لا يتغير بتغير المضاف اليه كالقدرة او
يتغير كالعلم فهذه اربعة اقسام والقسم الاول من الثلاثة الاخيرة التغير
يلزم تغير الموصوف كما لو زال صفة البياض وحصل السواد والثاني مما
يتغير الموصوف بتغيره بان الشيء اذا كان قادرا على تحريك جسم ما لو عدم

ذلك الجسم يقتضي كونه قادرا على تحريك ذلك الجسم لا لانه ما يقتضي في حاله قادرا بل لانه
مانع اضافة قادرية الى تحريك ذلك الجسم والسبب في ذلك ان القدرة صفة
واحدة يلزمها الى امر كلي ويكون تلك الاضافة ذاتية لها اذ القدرة لا يتصور
الا على شي وبعضها اضافة الى جزئيات ذلك الكلي بواسطة اضافتها الى ذلك
الكلي كما يكون القادر على تحريك جسم يوجد ما هو من مثلا ويدخل في ذلك زيد
وعمرو وبكر وبشر لكن اضافتها الى الكلي يكون ذاتية والى زيد وعمرو وغيرهما عرضية
فان تلك الاضافات ليست مما لا بد منه للقدرة بحيث لو لم يكن القدرة فان زيدا
مثلا لو لم يكن في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا لما ضر ذلك في
كونه قادرا على التحريك فاذن الاضافة الذاتية للقدرة هي التي الى الامر الكلي
دون التي الى الجزئيات والامر الكلي لا يتغير فلذلك لا يتغير القدرة وتغير
الجزئيات لا يوجب الا تغير الاضافات الجائحة ولا يضرها وهذا القسم
كالمقابل للاول لانه صفة ذات اضافة دون الاول قال ومنها
مثل ان يكون الشي عالما بان شيئا ليس ثم يخلو الشي لم يحصل اقول هذا
هو القسم الثالث وهو الصفة المتقررة المقتضية للاضافة الموصوفة التي
يتغير المتغير بتغير الغير كالعلم فانه صفة حقيقية في العالم مقتضية للاضافة
الى معلوم متغير بتغير المعلوم فان العالم يكون في ذات الذات يتغير علمه
بخروجه عن الذات وذلك لان العلم بكل شي يحصل اضافة الذات التي لكل شي
ولا يكون العلم بالكلي علما بجزئياته بل يكون العلم بالجزئيات علما آخر فانا
نعلم صريحا انا اذا علمنا مثلا ان كل انسان
حيوان لم يكن هذا العلم بعينه العلم بالشخص وهو مولها ولد حيوان بل
يكون العلم بالشخص علما آخر مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة الى الشخص

وحده

ومنه حد بلد للنفس لها اضافة حد بلد مخصوصة عن العلم بالعلاقة وعن علمه
بحق الاضافة المخصوصة الى اختلاف العدد فانها صفة واحدة تعرضها
اضافات الى الجزئيات ويكون للعادة بهم واحدة اضافات مختلفة الى الاشيا
ولو قيل العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم او تمثل حقيقته عند العالم كما هو
مذهب الفلاسفة والشيخ لما احتيج الى هذه التكلفات لان حصول صورة
الشي او تمثل حقيقته مغاير لحصول صورة شي آخر او تمثل حقيقته لكن قاد كر
الشيخ وجه كلي في تغاير العلوم سواء كان العلم تفسيرا بما يكون التفسير او بغير
وهذا النوع من الصفة يختلف اذا اختلف حال المضاف اليه من العدم الى
الوجود او من الوجود الى العدم ويوجب اختلاف حال الموصوف واذا
عرف ذلك وكل ما يجوز عليه التغير لا يجوز بعض صفاته المتغيرة العادية عن الاضا
ولا بعض صفاته المقتضية للاضافة والمتغيرة بتغير الاضافة ويجوز تغير الا
ضافات المحضة العارضة كما هو في القدرة واذ ذلك لا يوجب الا اتي واثبت
نقص ليس هذا الموضع بابه الكتاب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
العلم صفة ذات اضافة والتغير بسبب تغير المعلوم انما يقع في نفس الاضا
لا غير وذلك لا يوجب تغير ذات العالم فان قيل العلم هو حصول صورة
الشي في العالم او تمثل حقيقته عنده وهذا المعنى صفة متقررة قيل هو في
النمط الثالث من هذا الكتاب ان هذا التعريف ليس بصحيح ويلزم اتحاد
المتقدمات المذكورة بعقل الواحد قال مثل كونه متحركا يمينا او يسارا فاضافة
محضة وكونه قادرا او عالما هو كونه في حال متصورة في نفسه يعرضها اضافة
محضة اقول اشار الى الصفة التي هي محض الاضافة لان كون الشي يمينا ويسارا
ليس الا اضافة ليس لها تقرر في ذات الموصوف بخلاف القدرة والعلم

فيصير هذا النوع من الصفات لا تقتضي تغير ذات الموصوف ومنها
ما هو مثل أن يقال إن إضافته تعالى عند الفلاسفة والشيخ صفة وجودية متحققة
في الخارج فحينئذ لا بد وأن تكون حاصلة في موصوفها لامتناع قيام العرض بذاته
فإذا انعدمت يلزم تغير موصوفها بالضرورة فيلزم من ذلك جواز تغير
الواجب لأنه مبدأ كل شيء فيصير مبدأ لشيء ثم يحدث معيته ثم تعدم ولا
خلاص عن هذا إلا بالتزام كون الإضافات اعتبارية أو سلبية
قال: ويجب فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات [illegible]
أقول: قد علم أن العلم بالجزئي على الوجه الكلي هو أن يعلم الجزئي من حيث
تعلقه بأمور مع أمور اتفق أو يتفق وعلى الوجه الجزئي أن يعلم متعلقاً بزمان
وعلم أن العلم بالجزئي على الوجه الأول بريء عن التغير والعلم به على الوجه
الثاني عرضة للتغير فحينئذ يجب أن لا يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئي وإلا لزم التغير في ذاته كما مر في الفصول السابقة والتغير على الواجب
محال بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي البريء عن التغير
ويجب أن يكون الذي عالماً بكل شيء لأن كل شيء سواء كان معلولاً له أولاً أو بغير
وسط يصل إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً
فلما علم أن ما لا يجب صدوره عن علته لا يصدر عنها وإذا كان كذلك كان عالماً
بالكل على الوجه الذي ذكرنا وقضاء الذي هو علمه في نوع ما يقع ولا وقوع
لما لا يقع على الجملة وقدره هو علمه به بالكتابة كما يكون في القضاء مع ذويها
في الوجود وقدره تفصيل قضائه وإلى هذا أو معه إشارة بقوله وإن من
شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم قال: إشارة والعناية
نقول حافظة علم الأول بالكل لا الصح أقول: لما شرع أوائل النمط
السادس

السادس أن الواجب لا يجوز أن يفعل الغرض في فعله بل يكون مقتضى الكمالات
على ما هي عليه بالكليات وبين في الفصل السابق أنه تعالى عالم بالكل وذكر
في هذا النمط أن علمه تعالى لزم أن يكون على أحسن ما ذكرها وهو معنى كلامه
ظاهر لكن يلزم من هذا أن لا يكون شيء مما أصلاً للإنسان ولا نقص
مع أنه مشاهد لكنها بخلاف ذلك المسألة الرابعة كيفية دخول
الشر في القضاء الإلهي وهذا فصوله قال: إشارة الأمور الممكنة
في الوجود لا الصح أقول: المراد بالخير ههنا ما يكون مقتضياً أولى من الخصم
في نفس الأمر والشر بعكس ذلك والأمور الممكنة بالقياس إلى الخير والشر
تنقسم إلى خمسة أقسام لأن الممكن إما خير أو شر أو لا هذا ولا ذاك والخير
إما خير محض أو يكون الخير غالباً كالأشياء التي فيها كمال لكن كمالها قد يؤدي
إلى شر ما عند المعاوقة أو المعاوقة والشر إما شر محض أو يكون شر
غالباً فيكون خمسة أقسام والثلاثة التي هي الشر المحض والذي شره
غالب والمساوي ليس في الوجود لأن الكمال الإلهي والحكمة البالغة يأباها
بقي القسمان الخير المحض والذي خيره غالب وهما موجودان أما الخير
المحض كالعقول أو ما يشبهها فيجب أن يوجد لأن الواجب جواد
محض كامل والجواد المحض مبدأ الفيضان الوجود الخيري صرفه
وكذا الذي خيره غالب لأن في ترك الخير الكثير وعدم [illegible]
عن شر قليل يعرض في بعض الأحيان مثل النار وذلك مثل خلق
النار فإن خيرها من حيث إنها نافعة بالحرارة لأنها كمال معتبر في
المصالح المتعلقة بها إنما يحصل بكمال حرارتها وذلك لا يمكن إلا أن يكون
بحيث تؤذي وتولم ما يصادفها من الأجسام الحيوانية والنباتية

ولذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكمل ما لها من الفضيلة الا وان تكون
بحيث تتأذى في حركاتها وسكناتها التي هي من فضائلها وفضائل قواها الا
صليات بمصادمات موذية وكذا احوال الاجسام الغير الحيوانية
كالنار والهواء وغيرها وكذلك لا يمكن كمال فضائل الاجسام الحيوانية وغير
الحيوانية التي في العالم الا وان يتأدى احوالها المحركة والسكونية من الافعال
والاقوال والافكار الى ان يقع لها خطأ اعتقاد ضار في المعاد والوصول
الى الحق او يقع فرط هيجان امر غالب مثل شهوة او غضب ضار فيما يتعلق
بالمعاد لا تكون القوى الحيوانية وغير الحيوانية على وجه كمالها الا وان تكون
بحيث يعرض لها عند المصادمات والملاقات عارض خطأ وعلته هيجان
امر مضر لكن هذا وان وقع لكنه في اشخاص قليلة بالقياس الى اشخاص
السالمين عن ذلك وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولما كان لزوم
الشر للخير الكثير معلوما وكان الوجود عليه وجود تلك العلوم كما مر في
الفصل السابق من معنى العناية وكان دخول الشر في اعماله التي كالمقصود
بالعرض وحسبه بكون الشر داخلا بالعرض في القدر الذي به يوجد
الخير فكانه مرضي به بالعرض قال [illegible] ولعلك تقول ان
اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب الى اخره اقول
هذا سؤال يرد على ما مر من جوابه وتقريره ان يقال ان
قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه وتنسب
تلك الافعال سعيدا او شقيا بنطقه وشهوته وغضبه والغالب
على الناس ما توجبه الشهوة وبحسبها القوى فان الغالب عليهم
الجهل ومتابعة الشهوة والغضب وكذلك مصرع امر المعاد فكان الشر
في الناس

في الناس غالبا فاذن اجاب بانه كما ان احوال البدن بحسب الظاهر
والباطن ثلثة البالغ في الجمال والصحة والمتوسط فيهما والقبيح البالغ في المسقام
او السقيم والاولان سالمان من الشقاء الحاصل مسقطا واعرا او بعيدا
او سالمان من الفساد الذي للقسم الثالث فكذلك حال النفس بحسب العلم
والخلق ثلثة البالغ في العلم والخلق الحسن والمتوسط فيهما والبالغ في الجهل
ورداءة الخلق والنفس البالغة في العلم والخلق لها درجة القصوى في السعادة
الاخروية والمتوسطة لا سيما في المعقولات وان لم يكن لها الفوز الجزيل
والنفع الجسيم الحاصل من العلم في المعاد لكن تكون من اهل السلامة ونيل
حظ ما من الخيرات الاجلة والبالغة في الجهل ورداءة الخلق تكون كالمسقام
والسقيم فله في الاخرة عذاب اليم وكل واحد من الطرفين نادر والوسط
غالب في الناس اما الطرف الاول فظاهر واما الطرف الاخر فلان الجهل
المركب الراسخ نادر بالنسبة الى الجهل البسيط فالطرف الاول مع الوسط
اكثر فيكون اهل النجاة اكثر من اهل العذاب فاذن الشر ليس بغالب هذا
ما ذكره وهو يحتاج الى بيان ان الخير غالب في هذا العالم لان الفقر واهله
في الاخرة اكثر والجهل البسيط وان كان مما يعفى عنه في الاخرة لكنه ليس بخير فان
عدمهم خير منه الا ان يفسر الخير بانه ما لا يعاقب به وحينئذ يحط البحث
لانه ما اراد بالخير هذا المعنى في الفصل السابق ولا في الفصل الذي بعد الفصل
الاتي بل انما اراد ما ذكرناه والسؤال انما ورد على ذلك ولئن سلمنا لكن ما لزم
منه ان الخير بحسب القوى الثلاثة اكثر بل بحسب القوة النطقية وحسبه
يلزم فيه ان يقال العلم والجهل البسيط اكثر من الجهل المركب فما الحاجة الى هذا
التطويل بل يقال هذا اعتراض لكنه ما يعرض له من [illegible] عوضه لكن الذي اقبله

ما يصطاد على الجوع ويمسك الصيد لصاحبه وربما تحمله اليه والمراضع من
الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في المطعوم والمشروب وقد تخاطر وتقاتل
محافظة عليه اعظم من مخاطرتها ومقاتلتها محاماة على انفسها ومحافظة عليها
واذا كانت اللذات الوهمية والخيالية اقوى من اللذات الحسية مع انها
غير عقلية فان يكون العقلية اقوى منها اولى وذلك ان قوة اللذة وضعفها
بحسب قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي في العقب
الهلاك اقتحم اي دخل بعنف ورويّة الاقتحام الورود الكش قال تنبيه
فلا يصغي لبيان يسمع الى من يقول انا الى الصمم اقول المنكرون للذات
الروحانية قالوا لو كنا بعد الموت على حال لا نلتذ باللذات الحسية من المطعوم
والمشروب والمنكوح وغيرها فاية سعادة لنا فهذا القائل عمي عن اللذات
الروحانية يجب ان ينبه بما يقال له لا تخفى ان حال الملائكة والعقول
ابهج وانعم من حال الانعام مع انه ليس لهم لذة الاكل والشرب والنكاح
بل لا نسبة لاحدها الى الاخرى المسألة التاسعة اللذة والالم

قال تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك اقول نبه على ماهية اللذة والالم
ليبين ثبوتها للنفس بعد المفارقة فقال اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما
هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ومعنى ذلك معنى الادراك
لا ان ادراك وصول اللذيذ بذاته وصوله ليس بلذة لان مجرد تصور
اللذيذ لا يحقق اللذة واما لم يقتصر على النيل لان نيل اللذيذ بدون ادراكه ليس
بلذة فلو حملنا ان النيل مشتمل على الادراك فيكون دلالة النيل عليه بالمجاز
وذكر الشيء مما لا يجوز في التعريفات وانما قال لوصول ما هو عند المدرك

والادراك والنيل لوصول ما هو عند المدرك

كمال ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط بل هي
ادراك حصول اللذيذ المشتمل على ادراك اللذيذ وانما قال لما هو عند
المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا لكن ما لم يعتقد المدرك
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والمدرك باعتبار انه يتغذى هو آلة
المدرك عن العوق كمال وباعتبار انه كمال والمدرك هو حصه انه باستعداده
الاصلي خير فالخير كمال خاص وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة فادراكه ونيله انما يكون لذة ان لو ادرك
من تلك الجهة كالمسك فانه كمال من حيث الرائحة لا من حيث الطعم فادراكه
من حيث الرائحة لذة واذا عرف معنى اللذة عرف معنى الالم لانه مقابل لها والقيد
الاخير وهو قوله من حيث هو كذلك لم يذكره الشيخ في تعريف الالم اعتمادا على
المذكور في تعريف اللذة وهذا احسن مما هو المشهور ان اللذة ادراك
الملائم من حيث هو الملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو المنافي
لما بينا من فوائد موجودة فان قيل لا نسلم ان اللذة هذا ولا نصحح ان يقال نعني
باللذة هذا اذ اللذة ليست ماهية اصطلاحية حتى يعتد بها العناية والارادة
بل كل احد منا يجد من ادراك وحصول ما هو عنده كمال وخير ونيله
حالة وقد قيدها النفس بتسميتها وما لتقيم من اللذة سوى تلك
فان قيل سلمنا لكن لم قلتم ان ادراك ما ذكرتم ونيله عين اللذة لم لا يجوز
ان يكون ملزوما لها فلا المطلوب من هذا البحث اثبات اللذة للنفس
بعد المفارقة او مثلها لحصول هذا الادراك والنيل وهو حاصل سواء
كان هذا عين اللذة او ملزوما لها قال وقد يحصل للحيوة الشيء بحسب

اللذة وكل واحد من المانع والشاغل اذا زال عاد اللذيذ والشعور كما كانا
ويحصل الالم بتأخر ما يكرهه قبل الزوال اعني كونه قال ــــ ولذلك
قد يحصل السبب المؤلم الى اخره اقول ــــ يعني كما ان اللذة لا تحصل مع وجود
اللذيذ عند عدم الادراك فكذلك الالم لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم
الادراك اما بان يكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت او يكون
القوة المدركة معوقة عن فعلها كما في العضو الخدر فانه لا يتألم بالمؤلم مثل القطع
والجرح فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم المسئلة
الى الفرح اللذة والالم العقليين قال ــــ اذ قد صح اسباب لذة ما
فينبغي الصح اقول ــــ معه على ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فانه
لا يوجب الشوق اليها كما يوجب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان
يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه كما يوجب الاحساس به لان العلم
الحاصل بالمشاهدة اقوى وابلغ ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة مثال الاول
العنين فانه لا يشتاق الى لذة الجماع لانه لم يذقها مثال الثاني من لم يقاس الم الا
مراض فانه لا يحترز عنه بالحمية قال ــــ كل مستلذ به فهو سبب كمال
يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات وادراكاتها
متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس
والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية
شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او
يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية
الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود

الا جمع اقول ــــ هو على ثبوت اللذة العقلية وانها اكمل من الحسية وبعد ان البيان
كما ينبغي مطالب هذا النمط وتقرير الاول ان يقال لما كانت اللذة ادراك
كمال خيري يحصل للمدرك فكل مستلذ به اي كل ما يوجد لذيذا فهو سبب كمال
يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم الكمالات
وادراكاتها التي يتعلق بها اللذة تختلف بحسب اختلاف القوى مثل الشهوة
والغضب والوهم والعقل فكمال الشهوة ان يتكيف العضو الذائق مثلا بكيفية
الحلاوة والعضو المخصوص بكيفية تحصل من المجامعة سواء كانت ماخوذة عن مادة
حلو وحدوث شيء حلو في محل المجامعة او كانت حادثة لا عن سبب خارج فان كليهما
في افادة اللذة متساويان فان النائم يجد من لذة الجماع ما يجده اليقظان وكذا
القول في سائر الكمالات الشهوانية من الملموس والمشموم وغيرهما وكمال الغضب ان
يتكيف النفس الحيوانية بغلبة على المغضوب عليه او بكيفية شعور باذى المغضوب
عليه وكمال الوهم ان يتكيف بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يذكره وكذا حال
سائر القوى المدركة وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها وللجوهر العاقل الذي هو النفس ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه من الواجب
بقدر ما يستطيع فان تعقل الواجب على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم يتمثل
فيه ما هو في الوجود على ما هو عليه منقى خالصا عن شوائب الظنون والاوهام
على وجه لا يكون بين ما يتمثل فيه وبين ذاته تغاير ولا شك ان هذا الكمال للجوهر
العقلي لانه يصير عقلا بالفعل وهو مدرك لهذا الكمال ولحصوله فاذن
هو ملتذ بذلك فهذا هو الكمال العقلي وما هو الحيواني وههنا بحث وهو
ان عدم التغاير بين ما يتمثل فيه وبين ذاته انما يكون باتحادهما وهذا هو
مساعدة المذهب في النمط السابع لكن الشيخ اختار هذا المذهب في كتاب

والمشموم صح

بكيفية صح

المبدأ والمعاد قال في الادراك العقلي واصل الى الكنه عن السطح الى
الصحيح اقول بيّن فيه ان اللذة العقلية اكمل من الحسية وتقريره ان ادراك
الادراك العقلي اقوى كيفية واكثر كمية من الادراك الحسي ومتى كانت
العقلي اكمل واشرف واذا كان كذلك كانت اللذة العقلية اكمل من اللذة
الحسية اما ان الادراك العقلي اقوى كيفية فلان العقل يبلغ الى كنه المعقول
فالعقل يميز بين العوارض واللواحق والحس لا يدرك الا العوارض القائمة
بسطوح الاجسام فالادراك العقلي واصل الى الكنه عن الشيء والحس شغوف
واما ان الادراك العقلي اكثر كمية من الادراك الحسي فلان عدد تفاصيل
المعقولات لا تكاد تتناهى وذلك لان اجناس الحقائق وانواعها والمناسبات
الواقعة بينها غير متناهية والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة
وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالسواد من الحالكين والحلاوتين
المتفاوتين واما ان مدرك العقل اشرف فظاهر لان مدركاته الواجب
والعقول والنفوس وحقائق الاشياء ومدركات الحواس المحسوسات
الخسيسة واذا كان كذلك كانت اللذة العقلية اكمل من الحسية لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
اذ قوة اللذة وضعفها تابعان لكمال المدرك والادراك وضعفهما لان
الحد والمحدود يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف
كالشاهد مع حده الذي هو لون باسط للبصر فانه كما ان بعض الالوان
اشد بسطا فوجب ان كان بعض ما هو شاهد اشد من بعض فنسبة اللذة
العقلية الى الشهوانية كنسبة جلية الحق وما يليه من الجواهر الكاملة الى
مثل كيفية الحلاوة ولنسبة الادراك العقلي الى الادراك الحسي ولكن احدهما

من الاخر واعترض الامام بانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة نعرف باللذة ونلتذ بها اما ادراك ونيل الملائم ام لا
واسم ما فهمتم عليه نوعها انا ما ذكرتم ان الجوهر العاقل لا يجد هذا المعنى مسلّم
وهذا المعنى لا نسميه بالعناية والتصديق لانه ليس بلغوي وعليكم ان تقيموا
البرهان على ان حالة الجوهر العاقل هي الحالة المخصوصة التي ذكرنا بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية فالة ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت
الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان
الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا
عن حصول شيء بعد حصوله محال انا بينا ان تعريف اللذة انه عند
الادراك والنيل نجد حالة ذوقية تسميها النفس انها انسانية اما
الحسية فظاهر واما العقلية فلان من استغرق في الرياضة والاعراض عن
الاغراض البدنية يجد تلك الحالة من ادراك الحق وكمالاته فوق ما ينطق
حتى يؤثرها على الحياة ويشتاق الى قطع علاقة النفس وكذلك اهل العلم
عند ادراك المسائل الدقيقة ونتائج الفكر وحل المجادلة والوهمية
وليس مفهوم اللذة سوى تلك الحالة واشتغال النفس بتدبير البدن يمنعها
عن الادراك فلذلك لا تحصل اللذة وعند عدم الادراك لا تكون اللذة
حاصلة فلا يلزم كون الشيء مانعا عن الحصول بعد الحصول قال فيه
الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه الى الصحيح اقول هذا سؤال
جواب مقدر وهو ان يقال لو كانت اللذة العقلية في الادراك والتعقلات
لوجب ان نشتاق اليها ونتألم بحصول اضدادها كما نشتاق الى اللذات

للجسم وسائر قواها وليس لذلك الا حجاب بان يستحكم الاشتياق
والالم ولامع اللذات المعقولات موجودة فينا عند متعلقها ولا نجد
يريد ان اشتغال النفس بدنس اللذات والمحسوسات يمنعها
من الالتفات الى المعقولات ولذلك ما وجدت اللذة التي توجد منها
بعد المفارقة ولم تشعر بها واما اضدادها فان كانت مستقرة على محالها صح
وكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تتألم منها
قال تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي على ما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق بمجاورة البدن ان ثبتت بعد المفارقة كسبت بعدها كما كانت
قبلها لكنها تكون كالامر المتمكنة كان عنها شغل عن وقوع الادراك فاذا ذلك مس
حس بمنافيه وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم
النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول نبه على ان الالم العقلي
وتقريره ان الشواغل البدنية من الجهالات والاخلاق والاهيئة التي هي
انفعالات وملكات وهيئات للنفس لاحقة بمجاورة البدن ان تمكنت
بعد المفارقة كما كانت قبلها لكنها تكون كالامر المتمكنة كان عنها شغل بواسطة
تعلقات اخر فاذا زالت العلائق البدنية ادركت تلك الالام من
حيث هي منافية كالالم المتمكن في العضو الذي لا يحس به لعائق من الخدر
وغيره فاذا زال ذلك العائق احس به وذلك الالم الروحاني مقابل
اللذة الروحانية فكما ان تلك اللذة فوق اللذات الجسمانية كما وصف وذلك
الالم فوق الالام الجسمانية فالم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية
المسئلة الرابعة في مراتب الاشقياء والسعداء قال
تنبيه اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد

ثبتت بعد المفارقة صح

وممكن

للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان لسبب غواش
غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب اقول نبه على مراتبهم تفصيله
في اسباب مراتب الاشقياء وتقريرها ان فساد حال النفس اما من جنس
نقصان استعدادها للكمال الذي يرجى بعد المفارقة او بسبب عوارض
غريبة والاول اما ان يكون لنقصان غريزي في العقل او لرسوخ اضداد
الكمال فهاهنا اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وكل منها بحسب القوة
النظرية او القوة العملية فهاهنا ستة اقسام والذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون سبب
عذاب والراسخة التي بحسب القوة النظرية ايضا غير مجبورة وهي م
من العذاب لان الجهل المركب الراسخ كانه صرف النفس عن معادته
والشيخ لم يذكر هذا القسم في هذا الفصل صريحا لكنه داخل تحت
النقصان الذي حكم الشيخ بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني الراسخة
التي بحسب القوة العملية وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة
المتمكنة وغير المستحكمة وغير الراسخة التي بحسب القوة النظرية كا
عتقادات العوام والمقلدة هي التي بسبب العوارض الغريبة وجميعها
يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها مستفادة من
الامور والافعال معقول يزول لكنها تختلف في سرعة الزوال
وضعفها ... الزوال وبطوه قال تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان
انما تأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه تفيده
الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما القي اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء

اما صح

أقول النفس التي لها هذه الملكات التي ذكرناها إنما تتعذب بها لكونها
مشتاقة إلى الكمالات وذلك الشوق إنما يحصل للتنبيه بالكمالات وذلك التنبيه
إنما يحصل بضرب من الاكتساب لأن الحكم بأن للنفوس كمالات غير معقولة بالفعل
على جنبة من هذا العذاب إذ ليس لهم شوق لعدم الاكتساب والتنبيه كالعنين
الذي لم يتنبه بلذة الجماع فتلك العذاب إنما يكون للجاحدين الذين اكتسبوا
أضداد كمالاتهم لأن اعتقاد ضد الكمال يوجب جحود الكمال والمهملين أي الذين
تركوا الاشتغال بالكمالات بعد التنبيه بها والمعرضين عما ظهر لهم حقيقته
بوجه لأن النفوس التي تنبهت بكمالاتها إن ما تشتغل بشيء من الكمالات كما ينبغي
هي المهملة وإن اشتغلت فإن اكتسبت بأضداد الكمال هي الجاحدة وإن اكتسبت غير
ذلك هي المعرضة وإنما تتعذب لاشتياقهم بالكمالات الغائبة عنهم بعد الموت
بوقوفهم لذة تلك الكمالات والبهجة بها وأسوأهم حالا الجاحدون ثم المعرضون
لانصرافهم باشتغالهم عن تلك اللذات والدرجات فعلم أن البلاهة أدنى إلى
الخلاص من فطانة بتراء ناقصة لا توصل إلى الحق والأبله في اللغة هو الذي غلبة عليه
سلامة القلب وقلة الاهتمام بحال عيش أبلداء قليل الاهتمام البتراء
ناقصة ابتر واعترض الإمام بأن النفوس ذوات العقائد الباطلة الجاحدة
بالحق إن جاز زوال ذلك المحكوم عنها بعد المفارقة فليجز زوال العقائد
الباطلة عنها فتصير من أهل السلامة وإن لم تجز فلا يكون لها شعور
بعض ما بها لما لم يكن قبل الموت فلا يكون شقاوة بعده وأجاب بعض
الشارحين أن النفوس إذا كانت تعقل عنها صور المعقولات على ما هي
عليه وهي تلتذ بعد المفارقة بسلامة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته
على الوجه الذي أدركته فكأنها قبل المفارقة ذوات إدراك فقط

وصارت

وصارت بعد المفارقة ذوات إدراك ونيل وبذلك تم الالتذاذ بها وأما النفوس
التي تعقل أضداد الكمال منها واعتقدت أنها كمالات وبحثت الوصول إلى
ما أدركته فبعد المفارقة تعلم بأن جهتها فتخيبت وتضرع بعد ذلك بفقدان ما طلب
الوصول إليه لا بزوال المحكوم عنها قال رحمه والعارفون المتنزهون إذا

مع تحقق الحكم ح

وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم
القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا
وقد عرفتها أقول العارفون الكاملون بحسب القوة النظرية والمتنزهون
أي الكاملون بحسب القوة العملية فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية إذا فارقوا البدن تخلصوا من الضيق وعالم الكدورة إلى الفضاء
الوسيع وعالم القدس وانتقشوا بالكمال الأعلى وهو مشاهدة ما أدركته
وحصلت لهم اللذة العليا والسعادة القصوى التي مر ذكرها فإذا
حصل لهم سبب السعادة وزوال المانع عنها كالمرايا المصقولة المحاذية
شطر النفوس العالية قال رحمه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من
كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن
الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
منهم فيشغلهم عن كل شيء أقول تلك اللذة التي وصفناها هذا النوع
من الشغل ليست مقصورة على ما بعد الموت بل العلماء المنغمسون والمستغرقون
في العلوم الإلهية المتنزهون عن العلائق الجسمانية يجدون هذه اللذة
في كثير من الأوقات وذلك عند توجههم إلى الله تعالى فيشغلهم تلك اللذة
عن كل شيء لتمكنها منهم قال رحمه والنفوس السليمة التي على
الفطرة ولم تفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية إذا سمعت

ذكرا او حانا نسبوا الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه
واصابها وجد مبرّح مع لذة مفرّحة يفضي ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد جرّب هذا تجربة شديدة وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه
اياه لم تقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه
ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين اولى النفوس السليمة التي على
الفطرة وهي النفوس التي لم تتقشف بالمعقولات المنطقية ولم تتدنس بالعقائد
الرديئة ومع ذلك لم تغلظها مباشرة الامور الجسمانية الكثيفة اذا سمعت
ذكر الروحانيات والامور العالية غشيها غاش شائق لا يشعر بها ولا يعرف
سببه ذلك واصابها وجد شديد ولذة عظيمة يفضي ذلك الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة التي لتلك النفوس مع عالم القدس وقد جرّبت هذا تجربة
شديدة ووجد لكثير من الناس والباعث الذي هو الفطرة السليمة والمناسبة
الاصلية افضل البواعث لان ما بالذات يكون اقوى مما بالكسب قوله
ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال ذلك اي الفطرة السليمة
والمناسبة لم تقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك من
طلب الحمد والرغبة اقنعه ما بلغه اليه ولم يطلب الوصول الى المرتبة العالية
فهذان النوعان هم العارفون المتلذذون باللذات العالية الفاضلين الرجال
الغلاظ الحلوم الحاسة الشديدة [illegible] بلذة ما لهم اي قبلتت
غشيها اي غطّاها مبرّح اي شديد المنافسة مزاحمة الغير للرغبة في شي
نفسه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى
سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا
لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك
يفضي

يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
الفرقة الثالثة من السعداء البله وزعم قوم من الاوائل منهم الاسكندر
ان تلك النفوس تفنى بفوت البدن والدليل الدال على بقاء النفس يبطل ذلك
والقائلون ببقائها بعد البدن قالوا انها تبقى سالمة خلوا عن اسباب الشقاوة
ويحصل لها نوع من السعادة اللائقة بها لسعة رحمة الله تعالى وهذا امر اخبر بقوله
عليه السلام اكثر اهل الجنة البله الا ان حسابها مدّعية بعضهم الى انها تتعلق
باجسام اخر لا بان تصير نفوسا لها لانها تصير مقيدة بتلك الاجسام فان
ذلك تناسخ بل بان تستعمل تلك الاجسام للتخيل ثم تتخيل الصور التي كانت
اعتقادها وفي باطنها فان كان اعتقادها الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب ويجوز ان يكون تلك الاجسام
من الاجرام السماوية ويجوز ان يكون متولدة من الهواء والادخنة مجردة
على الروح الحيوانية ذكره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وقال هذا
قول ممكن قال به بعض اهل العلم عن لا يجازف فيما يقول ولعله اراد به
الفارابي وجاز ان يفضي هذا التعلق بهم الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين ومثل هذه الامور الظنية لا طائل فيها فاما
التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا
تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس
يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدة
ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا
فتتصل به او تتدافع عنه ممانعة ثم ابسط فساد التناسخ والقائلون بالتناسخ
منهم من قال ان النفس الانسانية لا تتعلق الا ببدن انساني ويسمى نسخا

ومنهم من جوز تعلقها ببدن حيواني آخر وسماه مسخا ومنهم من جوز تعلقها
بجسم نباتي وسماه فسخا ومنهم من جوز أيضا بجسم جمادي وسماه رسخا والشيخ
ابطلها أو أراد ابطال الأول فقط إذ قال وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت
فيه فمستحيل وذكر في ابطاله حججا أحدها أن البدن يستحق من أمزجة حصول
مزاج صالح لتعلق النفس به فيجب حدوث النفس عن العقل الفعال فلكل
بدن يحدث معه نفس متعلقة به فلو تعلقت به أخرى على سبيل التناسخ
يلزم أن يكون لحيوان واحد نفسان وهو محال لأن كل واحد يعلم بالضرورة
أن ما يشير إليه بقوله أنا هو واحد ولو كان هناك نفس أخرى لا يشعر بها
فلا تكون مشارا إليه بقوله أنا فلا تكون نفسا له هذا خلف وهذه الحجة مبنية
على وجوب حدوث النفس مع البدن والحجة الثانية لو تعلقت النفوس المفارقة
عن بدن ببدن آخر فإما أن تتعلق جميع المفارقة فباطل من وجهين أحدهما
أنه يلزم أن يتصل بكل متناسخ بدن تكون بدن آخر وذلك محال إذ قد يكون فساد
الأبدان أكثر من كونها كما في الطوفانات والوقائع المهلكة العامة الثاني
أنه حينئذ لا يخلو من أن يكون عدد الأبدان الكائنة مثل عدد النفوس
المفارقة أو أكثر أو أقل والكل باطل أما الأول فلما مر في الوجه الأول
وأما الثاني فلأنه لا يخلو إما أن يتصل بنفس واحدة بالأبدان الكثيرة في آن واحد
فحينئذ يكون حيوان واحد هو بعينه عمرو أو يبقى بعض الأبدان المستعدة
للنفس بلا نفس وهو أيضا محال لما مر أنه حينئذ يجب حدوث نفس
عن العقل أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ويحدث للبعض الآخر
نفوس أخرى من العقل ويلزم [illegible] اختصاص اتصال تلك النفوس ببعض
الأبدان دون بعض من غير أولوية والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان

المستعدة

المستعدة دون بعض من غير أولوية وهو باطل وأما الثالث فإنه لا يخلو إما أن
يتوجه نفسان أو أكثر إلى بدن واحد أو يبقى بعض النفوس معطلة والأول
باطل لأنه إما أن يتصل الكل فيكون لبدن واحد نفوس وهذا مر بطلانه في
الحجة الأولى أو يتدافع ويتمانع فلا يتصل به شيء أو يتصل بعضها دون البعض
فلا يكون التعلق بعض المفارقة هذا خلف ولا يتعلق ببدن آخر مثل المفارقة
مرتان يلزم تعلق نفس بواحد ببدنين أو أكثر وهذا مر بطلانه وإن تعلقت بعد
المفارقة مرتين فقد جاز تعطلها زمان وذلك يقتضي جواز التعطيل في سائر
الأوقات فلم يكن التناسخ لازما هذا خلف ولما كان الشيخ بنى الحجة على سبيل
الإجمال أشار إلى تفصيلها بقوله أم أسقطها أو استعمل ما يحتاج في موضع
آخر لها وهذه الحجة بعد تصحيحها إنما تدل على أن التناسخ لجميع النفوس في
جميع الأوقات باطل وأما لبعضها وفي وقت ما فلا إذ يجوز استحالة فيما
بعض الأبدان مع كون البعض واستحالة كون عدد الأبدان الكائنة
مثل عدد النفوس المفارقة في وقت من الأوقات المسألة
الخامسة في مراتب الموجود في اللذة والابتهاج قال إشارة أجل مبتهج
بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا
الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعان للشر ولا شاغل
له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو
الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل
في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام
التمثل الحسي للأمر الحسي وكل مشتاق فإنه قد نال شيئا ما وفاته شيء وأما العشق
فمعنى آخر والأول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق

ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره

أقول لما فرغ من بيان لذات السعداء والآلام الأشقياء الأخروية أشار

إلى مراتب الجواهر العاقلة في اللذة والابتهاج وهي بحسب مراتبها الأول مرتبة

الواجب وهي أجلها وأفضلها لأن إدراك الواجب أتم الإدراكات

وأشدها وذاته أكمل الذوات وأشرفها بل لا نسبة لشيء إليه في الكمال والشرف

ولا شاغل ولا مانع له عن الإدراك وقد مر أن اللذة والابتهاج بحسب الإدراك

والمدرك والمانع فيكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات وأجلها على الإطلاق [margin: وعدم مع]

والعشق الحقيقي أي الحب المفرط الذي ليس فيه شائبة اللذات الجسمانية :

هو الابتهاج الكامل بتصور حضرة ذات ما لأن الابتهاج بتصور الشيء إنما يكون [margin: حضور م]

لكونه مؤثرا والابتهاج بتصور المؤثر من حيث أنه مؤثر محبة له والابتهاج

التام إنما يكون عند الوصول التام فالعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور

حضرة ذات ما هي المعشوقة والشوق هو حركة إلى تتميم هذا الابتهاج

والتصور وذلك إذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه كما

إذا تمثل صورة المعشوق في الخيال ولم تتمثل في الحس فيحصل لأجلها شوق

إلى أن يتمثل في الحس فكل مشتاق فإنه نال من المعشوق شيئا وفاته شيء فهذا

هو معنى الشوق وقد عرف معنى العشق فالواجب لكونه مدركا لذاته الكاملة [margin: بكونها ساشقا لذاته معشوقا لذاته]

سواء يعشقه غيره أو لم يعشقه لكن يعشقه غيره فهو معشوق لذاته لا

بسبب صفة أخرى وعاشقه هو كثير من الموجودات وإطلاق لفظ

العاشق عليه وإن كان غير مستعمل عند الجمهور لأنه مستعمل في عرف الأساطين

من الحكماء والمخصص من أهل الذوق واستعمل بدل لفظ اللذة الا

بتهاج لأن إطلاقها على الواجب وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور قال

وتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية

القدسية وليس ينسب إلى الأول ولا إلى التالين من خلص أوليائه القديسين

شوق وبعدهما مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق

قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم

أذى ما ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الأذى

من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جدا مثل أذى الحكة والدغدغة فربما خيل

ذلك شيئا بعيدا أو مثل هذا الشوق فقد أحوج إلى ما كان مثل الحكة

محاصد إلى النيل بطلب الطلب وهذه الحالة والنفوس البشرية إذا نالت

الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن يكون عاشقة مشتاقة

لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى أقول المرتبة الثانية

من مراتب الابتهاج مرتبة الجواهر العقلية القدسية فإنهم مبتهجون بواجب

الوجود لإدراكهم إياه من حيث كماله ومبتهجون بأنفسهم من حيث أنهم

مبتهجون بالواجب لأن ابتهاجهم يتم بذلك فهم يعشقون الواجب ويعشقون

أنفسهم فهؤلاء هم خلص أوليائه وأحبائه المقدسين عن الكدورات ولا ينسب

إلى الواجب ولا إلى الجواهر العقلية شوق إذ قد عرف أن الشوق

إنما يكون عند فقدان المعشوق والواجب لا يغيب ذاته عنه والجواهر

العقلية لا يغيب عنها ذات الواجب ولا ذواتهم فلا ينسب إليهم الشوق

والمرتبة الثالثة مرتبة العشاق المشتاقين وهم النفوس الناطقة الفلكية و

الكاملة من الإنسانية ما دامت في الأبدان وهم من حيث هم عشاق قد نالوا

نيلا ما من معرفة الحق فهم يلتذون به ومن حيث أنهم مشتاقون فقد يكون

لأصناف منهم أذى ما فوقها من عدم النيل ومن جهة ذلك فهو لا يشوبه الأذى

اولا يلتفت اليه ولما كان الاذى من قبله كان اذى لا يزال او ذلك لان اذى
المعشوق يكون لذيذا اذ العاشق يتصور وصولا ثم المعشوق اليه وحصول
الاثر الموصول وهذا الاذى يشبه بوجه ما اذى الحكة والدغدغة فانه يحصل

انتهى م

منه ما يشبه بعضا او مثل هذا الشوق يكون مبدا الحركة الى نيل ما لم ينل فان اقتضت
الحركة الى النيل بطلت الحركة والطلب وخفت الملاحظة التام والا بقي الطلب
والنفوس المستغرقة في المحبة الالهية لا يتخلصون عن الاذى الشوقي
ما داموا في الدنيا لكون اعلى هواتهم ان يكونوا عاشقين مشتاقين فاذا
تخلصوا عن العلائق الدنيا وبدوا انقلبوا الى الاخرة فتخلصوا عن الاذى
الشوقي وتخلص لهم البهجة التامة قال وتلوا هذه النفوس نفوس
بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسافلة على درجاتها ثم تتلوها
النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة
اقول المرتبة الرابعة مرتبة النفوس البشرية التي لم تصعد في معرفة
الله تعالى ومحبته بل كانت مترددة بين جهتي الربوبية والدنيا ويد غلبها
نوع من المحبة ونوع من الاذى على اختلاف درجاتها المرتبة الخامسة مرتبة
النفوس البشرية المنغمسة في محبة الامور الدنيا وبدو شهواتها التي لا التفات
لها الى عالم القدس كالذين لا مفاصل لرقابهم المنكوسة فانه لا يمكنهم الالتفات
الى الاعلى قال سبحانه ان تطرب في الامور وتاملها وجدت
لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك
الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية
الاولى على النحو الذي هي به عناية وعن جملة وهذه العلوم المفصلة
للانفصال اقول لما تكلم في العشق والشوق ذكر ان ذلك لا يختص

باولي الالباب وذوي العقول بل هو حاصل لكل شيء فانك لو
تاملت وجدت لكل شيء من الجسمانيات سواء كان اوليا بسيطا او
مركبا كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا
اراديا او طبيعيا اليه لذلك الكمال اذا فارقه وذلك الكمال رحمة من العناية
الاولى بحسب ما هي عناية بالاشياء وجدت لكل شيء كمالا يخصه
لرحمة من العناية الاولى والشيخ رسالة في العشق بين فيها سريانه
في جميع الكائنات والله اعلم واحكم النمط التاسع في مقامات
العارفين ولما بين الشيخ في ما سبقنا واشار الى كيفية معارجهم الى مدارج
كمالاتهم وكيفية مراتبهم في منازل سعاداتهم وهو ينقسم فصولا
الفصل الاول في بيان فضيلة العارفين قال ان للعارفين
مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
اقول للعارفين مقامات علية ودرجات سنية يختصون بها وهم
في الدنيا مثل كونهم متجردين عن العلائق البدنية والامور الجسمانية
متوجهين الى عالم الملكوت مونسين لدى جناب الجبروت كانهم خلعوا
جلابيب ابدانهم والمراد بالجلابيب ابدانهم قال ولهم امور
امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم تستنكرها من ينكرها وتستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول العارفون لهم امور خفية
وهي احوالهم النفسانية التابعة لكمالات انفسهم مثل مشاهداتهم ولذاتهم
التي لا يدرك بالوهم ولا تعبر باللسان وامور ظاهرة وهي آثار
كمالاتهم من المعجزات والكرامات وهي امور من ينكرها ويستكبرها

ومن بعد ما نعظمها قال ... وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما
تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال
مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز وابسالاً
كانا اخوين شقيقين اصغرهما ابسال وقد تربى بين يدي اخيه ونشاء
صبيح الوجه عاقلا عفيفا شجاعا فعشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
أخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك فاظهرت
المرأة عليه بعد حين عشقها فابى ابسال عنها فلما تيقنت انه لا يطاوعها
قالت لسلامان زوج اخاك باختي واتت ليلة الزفاف بدل اختها
في فراشه فلم تملك نفسها وبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب
ابسال وتفكر في نفسه ان الابكار الخفرات لا تفعلن مثل ذلك وكان
السماء متغيما فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها
وقصد مفارقتها فقال لاخيه اني افتح لك البلاد فاني على ذلك لقادر واخذ
جيشا وحارب امما وفتح البلاد برا وبحرا شرقا وغربا فلما بلغ مكانه
عاودت الى ما سبق وقصدت معانقته فابى وازعجها ووجه
سلامان مع جيوشه لمحاربة الاعداء فاعطت المرأة رؤساء الجيش
اموالا ليرفضوه في المعركة بين الاعداء ففعلوا ذلك وتركوه جريحا
ميتا فعطفت عليه مرضعة من الوحوش حتى سلم ورجع الى اخيه وجلا
حزينا من خلال احوال الملك ومن فقده فلما سوى ملك اخيه واطات المرأة
طابخه وطاعمه فسقياه سما واغتم من موته اخوه وناجى ربه فاوحى
اليه ما فعلوا فسقاهم ما سقوا اخاه واعتزل من ملكه وفوضه
الى بعض العاهدين هذا حاصل القصة واما حل رمزها فهو ان

سلامان مثل ضرب للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري ومثل القوم
العاقلة للمطلوبات المخصوصة ايا ها حتى شاءت ومتى تترقى الى ان تصير
بحيث لا يعزب عنه شي حصيد يسمى عقلا مستفادا وهو درجة النفس
في العرفان وامرأة سلامان للنفس الامارة ومي القوة الحيوانية
الامرة للشهوة والغضب بالتخيل والتوهم في جذب اللذات الدنية
ودفع المطالب الخصيصة وعشقها الدميها الا تسخر العقل كما تسخر
سائر القوى ليكون مطيعا لها في تحصيل مآربها الفانية وابا ابسال
اياها انجذاب العقل الى عالمه واختها العقل العملي وهو القوة العاقلة
للمعارف الخصيصة والمطالب القدسية المسماة بالنفس المطمئنة وهي
مطيعة للعقل النظري وتلبيسها نفسها بدل اختها مزينها مطالبها
الدنية ومزوجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من السحاب المظلم
هو الخطفة الالهية السانحة في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وازعاجه
اياها اعراض العقل عن الهوى وفتح البلاد لاخيه اطلاع النفس
الناطقة بالعقل النظري على الملكوت والجبروت وترقيها الى عالم
القدس ورفض الجيش انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية
عنها عند عروجها الى الملا الاعلى وحواضنة تالمه من ترك اللذات
البدنية المعتادة وعفونته بلبن الوحش افاضة الكمال من المفارقات
واختلال حال سلامان بفقدانه اضطراب النفس عند اهمال التدبير
القوى البدنية شغلا عما فوقها ورجوعه الى اخيه التفاته الى انتظام
مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة
عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج

ان اطقت اقول ذكر الشيخ ان السلامان ... صح

الى البدن ونواظبهم على ملاك ابتسال اسباده لا فتوت العقل في اخير العمر مع اشتغال النفس الا مارة اياها واهلاك بتسلاكات ايامهم تدرك النفس الناطقة استعمال القوى البدنية وزواله عجاب العقب والسهوم واعتزاله عن الملك ونقضه نقضه الى عالم انقطاع تدبيرها عن البدن وجبر قدح نخب تصرف عنه مباشر القوى فيل تسلاكات من اللام وابسال الى البسالة ومن التحاعد فقال تشرد اى تكلم بكلام حسن قوله ماعلم اى اذا قرع سمعك ماعلم الفصل التاسع في مراتب

السالكين قال المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض

اقول السالكون على ثلاث مراتب الزاهد والعابد والعارف وذلك لان المتوجه الى جناب الحق ما لم يجتنب عما يشغله عن الحق ويعلقه عنه لم يصل عند الوصول الى المامول ادمع المانع يتعسر المقصود ومع ازالة المانع لابد من مقرب الى المطلوب ويلزم بعد ذلك الى المطلوب والمجتنب هو الزهد والمقرب هو العبادة والانتهاء الى عالم القدس هو العرفان والمجتنب هو الزاهد والمقرب هو العابد والمنتهى هو العارف وقد يتركب هذه الثلاثة بعضها مع بعض تركيبا ثنائيا وثلاثيا وهو قسم واحد ويا سا وهو على ثلاثة اقسام فاقسام التركيب اربعة الفصل العاشر في تغاير اغراض الزهد

والعبادة قال الزهد عند غير العارف معاملة ما

ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة المتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس اقول

الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه السر عما يشغله عن الحق عند التوجه اليه وعدم الالتفات الى غيره بل عند الالتفات الى ما سواه والعبادة عند غير العارف ايضا معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة وعند العارف رياضة ما لهممه وهي مبادي الارادات والعزمات الى الاشيا ولقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالاعتياد عن جناب الغرور الى عالم السرور فتصير الهمم والقوى مصالحة غير منازعة للسر حين يستجلي الحق فتصير منقطعة للسر كما تصير سباع الصيد بالرياضة وتصير تلك العادة ملكة مستقرة اذ العادة اسم لجوهر الطبيعة فكلما شاء السر توجه الى جناب الحق سالما عن مزاحمة الهمم والقوى بل مع تشييع منها فيصير بالكلية لذاته وقواه منتظما في سلك القدس الفصل الرابع والعشرون

قال انه لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه

الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما
يفرغ كل منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة
وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه اقول لما عرف الشيخ
ماهية الزاهد والعابد والعارف اراد في هذا الفصل اقامة
البرهان على وجود العارف فاثبت احتياجه وهو النبي عليه السلم
فقول لما كان الانسان مدنيا بالطبع اذ لا يمكنه ان يستقل وحده
في كل ما يحتاج اليه هو واهله بالذات من الغذاء واللباس والمسكن
او بالعرض كالامور الصناعية الا بمشاركة آخر من ابناء جنسه
وتلك المشاركة لا تتم الا بمعاوضة بان يعطي كل واحد منهما صاحبه
شيئا في مقابلة ما ياخذ منه او بمعارضة بان يعمل كل منهما عملا في مقابلة
عمل الآخر حتى يفرغ كل منهما عن مهم صاحبه لانه لو تولى واحد منهما
بنفسه ما يحتاج اليه لازدحم عليه كثير الى ان يتسع او يتعسر ان امكن
وجب ان يكون بين الناس معاملة وقانون عدل مساو بالنسبة
الى الجميع من الشريف والوضيع لئلا يؤدي الى التنازع المنتهي
الى التقاتل الموجب لفساد انتظام العالم وذلك القانون لابد ان
يشرعه شارع مخصوص باستحقاق الطاعة والانقياد والا لم يكن
مقبولا ويضع كل قوم طريقا آخر على حسب آرائهم واعتقاداتهم
وذلك يفضي الى التنازع المذكور ولذلك اشار اليه واختصاصه بالطاعة
لا يتحقق الا بآيات من المعجزات تدل على انها الآيات الشريعة

من عند الله وفي عارضة البراهمة بان النبي ان اتى بما حسنه العقل لما
عد من الا ينفع فلا حاجة الى النبي اذ ذلك معلوم سواء اتى به النبي او
لم يات وان اتى بما قبحه العقل لا عبرة به لضرورة فهو غير مقبول حاجة
النبي او ما جاوزان ساكني جوانب الارض ممن لم يصل اليهم كلام احد
فيه كالزنج وغيرهم يتعاملون في حوائجهم سالمين عن التنازع والتقاتل
وجواب الاول سلمنا انه لا حاجة الى النبي فيما يحكم العقل بحسنه او قبحه
لكن ليس جميع الاحكام من هذا القبيل بل قد يحتاج الى فكر ورويّة
وكل نظري جائز فيه وقوع الخلاف فيلزم التنازع وجواب الثاني
لا نسلم ان حالهم في معاملاتهم غير مستفاد من كلام نبي ولئن
سلمنا لكنهم من جهال الناس وحالهم اشبه بحال الباطل
وانما الكلام في اذكياء الناس الساكنين وسط العالم اذ الخلاف
والتنازع انما يتوقع منهم قال ووجب ان يكون للمحسن والمسيء
جزاء من عند العدل الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع
المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود
وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة
الى العدل المقيم لحياة النوع اقول لما اثبت النبي عليه السلم بالشريعة
من عند الله فمن اطاعها يكون محسنا ومن عصاها يكون مسيئا فوجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند العدل على حسب اعمالهم ليحثهم على الخير ويمنعهم
عن الشر وانكاره منهم يستوجب عليه ما يحملهم على الخوف والرجاء على الطاعة
والانقياد فلابد من معرفة المجازي وهو الله تعالى والشارع
وهو النبي عليه السلم ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت العبادات

وصهد نحو سمها استمر جاعلى هذا الماء ودعن طرف رسلها الى الصلاة ل
وان كان ما يطلبه بكره وجهله صمد ولا له يحسب ما وعد السحور يبح بحس
وموطور الوادى والانداد الاجسار والسمع الطرق المستهتم بوجاه
بوبه الفصل السادس فى درجات العارفين وهى احدى عشر
درجة الاولى درجة المريد من اشارة اول درجات حركات
العارفين الى قوله فهو مريد اقول للعارفين فى السلوك الى جناب
الحق درجات اولاها درجة الارادة وهى ما يحصل للانسان اما
باليقين البرهانى وهو اقوى المراتب او بالفطرة السليمة والنفس
القدسية وهو اوسطها او سكون النفس بالعقد الايمانى بان
ما كان بحجة وسعادة وان كان بالتقليد من الرغبة فى الاعتلاق بالعروة
الوثقى وهى التوجه الى الله مع متعرضا عما سواه كما قال تع ومن يكفر
بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى فموجب
تلك الرغبة ان يتحرك سره وينبعث الى جناب الحق لينال روح
ادراكه وما دام هذه حاله فهو مريد فالارادة
على اصطلاحهم هى الرغبة الباعثة لتحريك السر الى جناب القدس لينال
ادراكه وقوله ما يعتريه اى ما يعرض يقال اعتراه اى اصابه واعتصم
به الدرجة الثانية وهى درجة الرياضة اشارة ثم انه ليحتاج الى
الرياضة الى قوله للتنبيه اقول الدرجة الثانية هى الخوض فى
السلوك الى الجناب القدسى وهى الرياضة والغرض منها امور ثلثه
اولها ازالة ما دون الحق عن سبيل الايثار والاختيار والثانى تطويع
النفس الامارة وهى القوة الحيوانية الآمرة للشهوة والغضب بالتخيل
والتوهم لا

١١٩

لاجذب اللذات الدنية ودفع المطالب العقيمة للنفس المطمئنة وهى
القوة العاقلة للعارف الحقيقية والمطالب القدسية ليجذب قوة
الخيال والوهم الى التوهمات المناسبة للامور القدسية والثالث تلطيف
السر للتنبيه اى جعل السر مستعد لانتباها لان يتمثل فيه الصور
العقلية الغيبية والمعارف الالهية بسرعة وذلك لان التوجه الى المطلوب
يعسر مع وجود المانع فالواجب اولا ازالة المانع التوجه والمانع
اما خارجى او داخلى فالامر الاول هو ازالة الموانع الخارجية ويسمى
تجريدا والثانى ازالة الموانع الداخلية ويسمى تجريدا والثالث هو
توجه النفس المطمئنة الى جناب الحق ويسمى توجيها والرياضة تستعمل
لغة في التنحية الازالة والمستق الطريق قال والاول يعين عليه
قوله سلطان الشهوة اقول الاول الغرض وهو تصفية الباطن والثانى
يعين عليه امور احدها العبادة المقرونة بالفكر فى صفات الله تع
من العلم والقدرة وغيرها ليصير الهم والقوى مشغولا بالامور
القدسية منصرفة عن السفليات كما عرفت من قبل ان العارف يستعمل
بالعبادة على رياضة الهم والقوى ليجرها بالتعويد الى جناب الحق والثانيها
الالحان الطيبة المستخدمة لقوى النفس للنفس وذلك لان النفس
تشغل بالالحان الطيبة وتستغرق فيها لالتذاذها بالالتفات المتفقة
والنسب المنتظمة الواقعة فى الصوت الذى هو مادة النطق لحصول
حالة شبيهة بالدغدغة النفسانية بحركات الغناء المنسوب بلفظ
الآن تغفل عن الامور البدنية فتكف عن استعمال القوى فى
الامور البدنية ويستعملها فيما هى فيه فتشيعها تلك القوى فينصرف

والى

المقاصد منفردة عن التوهمات المناسبة للامور

يعين عليه الزهد الحقيقى
وهو الاعراض عن الاغراض
الدنيا وتبرأ وعلانية
ادمع تعلق القلب بها وان
ترك تركا ظاهر الا تحصلم

عن الشوائب البدنية وهذه اعانة بالذات واما بالعرض فهو ان تستخدم القوى بواسطة اقناع الكلام الذي يجري في محل القول عند الاوهام وذلك لانه اذا قرن بذلك الصوت كلام باعث على طلب الكمال يؤثر في النفس غاية التأثير لينتبه النفس بكمالها ومن امثال ذلك الكلام على الالحان التي استمع عنه النفس مثلا بالطبع الذاذا وطربا فيميل الى التوجه نحو الكمال حقيقيا كان او مجازيا كما يشاهد من العاشق عند سماع شمائل المعشوق في الالحان ومن طالبي الرياسة والجاه الدنيوي عند سماع ما يناسب ذلك فيشتد تعلق النفس على القوى الساعية اليها وطلبتها في ذلك وبالجملة الكلام الو (عظمى)
اقناعيا كان او غيره من حامل زكي ليكون ذلك كالشهادة على حقيقة كلامه فيتأثر النفس بعبادة بليغة ان يكون مسجعة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد ومن غير زيادة ونقصان ولو انضم الفصاحة مع البلاغة عند صاحب تأثر النفس اقوى لا سيما اذا ضم الحان او الموجبة للالتذاذ النفس فان قد يقال مثل هذا الكلام يكون ظاهرا من وجه خفيا من وجه فيحصل هناك بادراك معنى الظاهر لذة مشوبة بالالم الشوق الى الغير الخفي فيحصل حال يسميه بالحالة والدغدغة النفسانية ويكون معه لذة اذا الصوت القوي يفرغ الدماغ ويشوش النفس والقوى بسبب ان الانفعالات النفسانية من البسط والقبض والحزن وغيرها وسبب ذلك ان يكون موديا الى يسمل الحق فاذا حصلت هذه الامور يتأثر النفس فيميل الى جناب الحق ويقوى على القوى ويجذبها الى الامور القدسية واما العرض الثالث فيعين عليه الفكر

اللطيف بان يكون معتدلا في الكمية والكيفية والعشق العفيف وهو العشق النفساني الذي مبدأه مشابهة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر ما يعجب بشمائل المعشوق من افعاله ويوافق الرضاه ويحفظه لا الشهوة كما في العشق الحيواني الذي مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية فان اكثر اعجابه يكون بصورته وخلقته ولونه واعضائه والاول يفيد للنفس رقة ووجدا وانقطاعا عن الشواغل البدنية واعراضا عما سوى معشوقه فيتغلب على القوى والثاني بالعكس فيتغلب عليه القوى وهما مجازيان والحقيقي ما يكون بالنسبة الى الله تعالى والثاني بالكسب للخلق وجمعهم شمائل الدرجة الثالثة ومن درجة اللوائح اساس ثم انه اذا انبعث به الارادة الى حدّ له في الارتياض اقول هذه الدرجة تحصل للمريد بعد الرياضة فاذا بلغت ارادته ورياضته حدا ما عرضت له امور لذيذة تظهر وتخفى بسرعة مثل اطلاع نور الحق كانها بروق تلمع لمعانا خفيفا سريعا ثم تخمد عنه وهذه امور سميت عند اهل الطريقة اوقاتا لا حظوا في هذه القسمة قوله عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني ملك مقرب ولا نبي مرسل ويكون كل وقت محفوفا بوجدين وجد اليه لما حصل له من لذة ذلك الوقت ووجد على فواته ثم ان هذه الاوقات تكون في اول الرياضة قليلة اذا امعن فيها كثرت تعالى عنه اي عن حصول الخلسة جمع خلسة وهي السلب وانقضاء تلمع لمعانا سريعا وانما سمي هذه اللوامع بالغواشي لانها تغشاه وتغطيه الدرجة الرابعة وهي درجة الذكر قال اساسه ثم انه ليتوغل الى حدّ له في كل شيء هذه الدرجة الرابعة وهي ان يصير

وجميع

اقول

بالامعان في الارتياض بحيث تغشاه تلك اللوامع في غير حال الارتياض
فيصير بحاله متى لمح شيئاً من الاشياء يعتبر به عاج سره من ذلك الشيء
الى جناب الحق ويتذكر من جناب القدس امراً فيغشاه غاش فيصير
ذلك الشيء كالمراد له فيكاد يرى الحق في كل شيء فقال لمح اي يلحظ لحظاً
خفيفاً عاج اي رجع بالهمة الدرجة الخامسة وهي درجة الانس
قال اشارة[11] ولعله الى هذا الحد يظهر عليه [illegible] هذه الدرجة
الخامسة للمرتاض اذا بلغ الى الدرجة التي ذكرنا فاذا حصل مزيد استعلى
عليه تلك الغواشي واللوامع فيزول ما به [illegible] ولما يرد عليه من
الامر العظيم بغتة ومن غافل يتوهم عنه ذلك حتى ينتبه جليسه
لاضطرابه عن قراره فاذا طالت الرياضة تصير نفسه مباهجة
تلك اللوامع فعودها فلم تستغره غاشية ويقدر على كتمان حاله
عن جليسه اذ هو يسكن عن استفزازه في تلك الحالة السكينة الوقار
والاستقرار للجلوس فيصير عندها مطمئناً ويقال استغره الخوف
وما يشبهه اي استخفه وازاله بالتلبيس كتمان العيب الدرجة
السادسة وهي الدرجة المعارفة اشارة[12] ثم انه ليبلغ ايه
خوله انسا الدرجة السادسة هي ان يصير المرتاض بالرياضة
بحيث ينقلب وقت اضطرابه سكينة ويصير المخطوف المألوف بالوميض
والحال شهاباً بيناً ويحصل له مع الحق الاول معارفة مستقرة
كان تلك المعارفة صحبة مستمرة ويستمتع في تلك المعارفة ببهجته فاذا
انقلب عن تلك المعارفة الى جناب الغرور انقلب مع الحزن والندامة
والاسف على فوات الدرجة السابعة وهي درجة الحضور قال اشارة[13]

ولعله الى هذا الحد لا يحوله معها المرتاض ما دام في الدرجة
السادسة يظهر عليه ما به من العروج لجناب القدس والرجوع
عنه فاذا امعن في الرياضة انتقل الى الدرجة السابعة وهي ان
يصير بحيث يقل ظهور ذلك عليه بل يكون عند العروج الى الحق كما
هو عند الرجوع الى الخلق فيكون مع كونه غائباً حاضراً ومع كونه
دائماً معها [illegible] تغلغل الماء في الصحراء تخللها وظعن اي سار
الدرجة الثامنة هي الدرجة التمكن قال اشارة[14] ولعله الى هذا الحد
انما تتيسر له هذه ما دام المرتاض في الدرجة السابعة
فقد يحصل له تلك المعارفة احياناً دون حين ثم يتدرج حينئذ لك
الى ان يحصل له متى شاء تسهيل اي يصل بعد [illegible] شاء اي علاوة في بعض
النسخ يتيسر وهو اظهر الدرجة التاسعة وهي درجة الاعتبار
اشارة انه يتقدم الى حوله العاملون قال اشارة[15] ثم انه ليتقدم هذه المرتبة
الثامنة يتقدم الى المرتبة التاسعة وهي ان يصير بحيث لا يتوقف امره
الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً من الاشياء يعتبر به عرج [illegible]
القدس وان لم يكن ملاحظته لذلك الشيء للاعتبار فيعرض له
تعريج عن عالم الزور الى جناب القدس فيكون هو مستقراً
متوجهاً الى الحق والغافلون عن حاله يحتفون حوله متعجبين عنه
والعترة النوع من العترة كالجلسة من الجلوس والتعريج والوقوف
بالمكان وجاز ان يكون مبالغة للعروج وهو الارتقاء وحفوا واحتفوا
اي اطافوا عليه واستداروا حوله الدرجة العاشرة وهي درجة
الوصول قال اشارة[16] اذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة

فهادى بها شطر الحق وقد زينت عليه لذات العلى فرح بنفسه
لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى النفس وكان بعد
مترددا اذا عبر المرتاض سبل الرياضة ووصل
الى نيل المقصود صار سره ونفسه بالرياضة والتوجه الى الحق
مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق فحصل منه اثر الحق وفاضت
عليه اللذات الحقيقية وابواب الكمالات الغيبية فصار فرحا
بنفسه لما بان منه من بهجة باثر الحق فيكون له نظران نظر
الى الحق ونظر الى ذاته فبقى في مقام التردد حتى نظر الى الحق
كما نقل عن بعض العارفين قال ذقت اللذة وتحيرت الى العجب
وقامت الدرجة الحادية عشر وهى درجة الوصول قال
اشارة ثم انه ليغيب الى قوله الوصول ١٧ اقول هذه الدرجة
هى الدرجة العليا وهى الدرجة الوصول الى الله وهى ان يصير
بحيث يغيب عن نفسه فلا يلحظ الا جناب الحق ولو يلحظ نفسه
فلا يلحظها الا من حيث هى لاحظة لجناب الحق لا من حيث هى مزينة
بزينة حصلت لها من اثر الحق كما في الدرجة العاشرة فيكون ملاحظته
اليها بالمجاز او بالعرض وهذه اخر درجات السلوك الى الحق وفي درجات
السلوك وهى ما بعد الرياضة التى هى الاستعداد للسلوك
تسع وذلك لان كل حركة لها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كان مقاماته
كل حد من الوصول الى الله لا يكون دفعة فيكون لكل منها ايضا
ابتداء ووسط وانتهاء والجميع تسعة فالوقت والتلك لتوقر الانس
لبداية السلوك والمعارفة والحضور والتمكن لوسطه والاعتبار

١٢٢

والتردد والوصول لاخره اذ الاولى من كل مرتبة يكون ابتداء
ذلك الحد والثانية حالة بداية والثالثة حكمه فيستقر عليه والله اعلم
الفصل السابع في ان كل درجة هى دون درجة الوصول فهى نقص
بالقياس قال اشارة ١٨ الالتفات الى ما تنزه الى قوله خلاص اراد
ان يبين ان كل درجة من الزهد والعبادة وغيرهما ناقصة بالقياس
الى درجة الوصول موجبة الى ما اخص به سالك الدرجة فيه فالالتفات
الى ما تنزه عنه شغل الى الالتفات بالزهد والترك الى ما تنزه عنه
اشتغال بما سوى الحق لان الاشتغال بالتنزه عما سوى الحق اشتغال
بما يملك الامور وابعد اثمها وذلك لا يمكن الا بالشعور بتلك الامور
فيكون الزهد موجبا بالنسبة الى احتجاب بالزهد عنه وهو الاشتغال
بغير الحق والاعتداد من النفس بما طوع النفس لا كان من
العبادة وغيرها النفس على افعالها عجز وضعف فالعبادة موجبة
لا ما احتجب بها عنه ولم يتجرد النفس عن النفس الا ما دام عنه
التبجح بزينة اللذات المنهية الى درجة الوصول اذا التبجح
على تعلقها بتعلق النفس على نقصان ما اصلها فقال التبجح بزينة اللذات
من حيث هى لذات وان كان بالحق كما في الدرجة العاشرة
تيه وحيرة اذ يصير مترددا بين النفس والحق فهذا ايضا
الذوق ايضا الا ما يحصل منه بالسلوك ثم ذكر ان ذلك الخلاص من
جميع ذلك بالوصول الى جناب الحق الفصل الثامن في جملة مقامات العارفين من اول السلوك الى منتهى الوصول
مستندى الى مقاما ومعرفة اقول تكميل الناقص لا يحصل الا
قال ١٩ العرفان
بالتزكية عن صفة النقصان والتحلية بصفة الكمال والاولى سلبية

والثانية ايجابية والسلبية ان يعد تفريق بين ذات العارف
وبين ما يشغله عن الحق وينقض وهو ان الآثار تلك الشواغل
من الميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عنها اذ النقض
هو تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقة بالقياس اليه كالغبار
عن الثوب ونحوه وهو ان لا يلتفت اليها بعد النفض ورفض
وهو تركه مع الاهمال بالكلية وهذه الدرجات الاربع تسميها الفلاسفة
درجات الرياضة السلبية والعرفان بعد اخذه درجات
التنزله نفقد مراتب التجلية وهو جمع صفات الحق للذات المريدة
للحق بالصدق من صفات الكمال كالاستغناء والقدرة على ما
تقدر عليه غيره والعلم والرحمة والعدل واللطف ونحوها
وهذه الصفات الوجودية لله تع تسمى صفات الاكرام والسلبيات
مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز نعوت الجلال وبذلك فستر هو له صح
ذو الجلال والاكرام وحينئذ يصير العارف متخلقا باخلاق
الله تع ثم العرفان ينتهي الى الاحد لا يبقى هناك وصف ولا موصوف
ولا سالك ولا مسلوك الا الله الواحد القهار وهو مقام الوقوف
وهذه الدرجة تسمى توحيدا الفصل التاسع في ان العارف
لا يختار العرفان للعرفان بل للحق بعينه قال ٣٥ من آثر العرفان
الى هو له للاثر اقول لما عرف الموحدة والموحد فمن آثر
العرفان لنفس العرفان لا للحق فهو ليس من الموحدين لانه يريد
مع الحق شيئا غيره اذ العرفان نسبة بين العارف والمعروف
والنسبة تغاير المنتسبين واما من طلب عرفان الحق للحق حتى يكون

كانه ما وجد العرفان بل المعروف فهو خائض معظم لجة الوصول
وهناك درجات ليست باقل من الدرجات التي مرت في السلوك بل
اعلى واكثر منها لا نفهمها الحديث ولا تشرح في العبارة وذلك لان
سفر العارف سفران سفر الى الله وسفر في الله والاول هو
معتنى به ومتناه لانه في غير الله وعن صفاته بل في احوال العبد
وهي متناهية معتنى بها واما الثاني فهو في ذاته وصفاته تع وهي
غير متناهية وبها وقعت الاشارة في كلام المجيد قل لو كان البحر
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
وليست بمعلومة ولا معبرة لان العبارات موضوعة للمعاني
التي يتصورها اهل اللغة اما التي لا يصل اليها الا من غاب عن نفسه
فكيف توضع لها الالفاظ حتى يعبر عنها بتلك الالفاظ وكيف يفهم
معناها من لم يتصور معناها البتة استثني الخيال فان خيال العارف
عند حكى عما شاهده العارف حالة الوصول الى جناب القدس
محاكاة بعيدة كما يحكى في النمط العاشر والمشاهدة هي وضوح الشيء
عند النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم والخيال فيه والفرق
بين المشاهدة واليقين ان يحصل ان الاول ادراك بدون منازعة
القوى والثاني ادراكه مع المنازعة الفصل العاشر
في اخلاق العارفين واحوالهم قال ٣١ العارف هش بش الحو له
بالباطل اقول العارف يكون طلق الوجه طيب النفس كثير
التبسم يعظم الصغير من التواضع مثل ما يعظم الكبير وينبسط
من المجهول مثل ما ينبسط من المعروف وهذا ان الخلقان اعني

البشاشة العامة والتسوية بين الخلق اثرا لخلو اخر وهو الرضا وهو
ملكة تنفي الانكار عن شيء والخوف من محذور شيء والحزن على فوائته
وقيل هو ترك الاعتراض على فعال الشيخ مطويا الا سعها ما اهل التوحيد
فيه شغلوا بالباطل اذ الانكار على مخلوقات الله يمنع صفة الرضا وهو
باطل فهي بين لفظات مترادفات من البشاشة والبشاشة
سواسية اي اسا ومن هجم على غير ... قال تحية العارف لا احوال
لا حول له ساكت ... اقول العارف لا احوال لا يحمل منها الصوت
الخفي من جناح الطائر فضلا عن سائر الشواغل الحادثة له لم يترك الا
حوالة ... منها منزع الستر متوجها الى الحق اذ ا
ظهر له محل الوصول حجاب عن الحق اما من جهة نفسه كما يرد
عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حق كما يتقدم كما
يعرض لبشرية ميل الى غير الحق وذلك لانه حينئذ يكون مستغرقا
في ازالة هذا المانع فلا يحمل منازعة شاغل لضرورة اما عند الوصول الى
الحق فلا يتأثر من سنوح وارد اما لكونه مشغولا بالحق بحيث لا
يحس بشيء اصلا اما لشدة اشتغاله بالحق او لقصوره عن الاشتغال
بالجانبين واما السعة للجانبين لسعة القوة فلا تشغله الامور الحا
جبة عن الحق وكذلك عند الانصراف عن جناب الحق الى الناس لكونه
لا يتأثر بشيء بل يتلقى كل ما يرد عليه بانبساط وبشاشة وهو احسن خلق
الله في الهمس الصوت الخفي والخفق صوت جناح الطائر والخافق
الجاذب والانزعاج الانبعاث والبوح الظهور قال تحية العارف
لا بعثه الى حوله اهله اقول العارف لانه التجسس والتحسس

بهاجته م

١٢٤

لا يشتغل بتجسس احوال الناس وتفحصها لكونه مشغولا باحوال نفسه ذاهلا عن
غيره ولا يتجسس الا فارغ او خائف او غاش ولا تحيره الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تغضب الرحمة اي يكون رحمته اكثر من غضبه فانه عارف
مستبصر بانه لا يقع شيء الا بقضاء الله وتقديره والغضب انما ينبعث
من توهم تعمد الفاعل فعل المغضوب عليه واذا امر بالمعروف
او نهى عن المنكر يكون برفق من ينصح لا بعنف من يوبخ لشفقته
على خلق الله واذا اعظم المعروف لغيره اهله غار منه لا الحسنة بل
لانه عند معنى له لا يعنيه اي لانه التجسس والتحسس لفظان
مترادفان بمعنى التفحص لا يستهويه اي لا يحيره يعتوره اي يعتاده
ويصيبه والتعيير التوبيخ حشمه اي عظم غار من الغيرة قال تحية ٣٤
العارف شجاع لانه مشغول بالحق اقول العارف شجاع اذ لا يخوف
له من الموت لاستبصاره بما له من البهجة والسعادة بعد الموت
وجواد اذ هو معرض عن محبة الباطل وهو جبان الاثيم وصفاح اي
كثير الصفح والعفو عن الزلات اذ نفسه اكبر من ان ينفعل من
زلة الناس ونساء للاحقاد اذ الحقد خصلة ردية وذكره مشغول
بالحق وهذا تكرار بعيد نابعد لشرف النفس باستعلائها على القوى البدنية
ومن ناحيته انه خلق الكريم فان مقتضى الكريم اما بذل نفع لا يلزم
عليه بذله وهذا امر وجودي او كف ضرر يلحق عليه كفه وذلك عدمي
والاول ان كان بذل النفس فهو الشجاعة وان كان بذل غيرها
فهو الجود والثاني ان كان مع القدرة فهو العفو والا فهو نسيان الحقد
المعزل اسم المكان من العزل وهو الابانة وزلة الزال والباء بمعنى في

فو غار تروه من غيرة اهله
غيرة عليه وغيرة القايم
باذا اعظم المعروف ...

قال ٣٥ العارفون قد يحملون الى حوله بحسب الوقت

اقول العارفون يحملون في الهمم والارادات بحسب ما يحملهم من السوانح الداعية بسبب ما يحصل عندهم من دواعي الاعتبارات في الاشياء فربما استوى عند العارف الفقر والتنعم بل ربما آثر الفقر وربما يستوي عنده تغير النكهة والتطيب بل ربما اختار الاول وذلك عندما يكون الخاطر مبالياً باستحقار ما سوى الحق فهذا نوع من العبوس وربما يميل الى الزينة ويحب من كل جنس اكرمه ويكره ناقصه وسقطه وذلك عندما يعتبر عادة نفسه صحبة الاحوال الظاهرة فيحصل له عبوره الى طلب الحسن والبهاء في كل شيء وذلك لسببين احدهما ان الحسن والبهاء له زيادة حظ من العناية الازلية والثاني ان الحسن اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بشوقه من الامور القدسية الكاملة واصلاً ويوجد الاحوال قد تكون بحسب اختلاف العارفين وقد يكون بحسب اختلاف وقتي عارف واحد والقشف تغير الحال من الفقر وغيره في الترف والتنعم والتفل تغير النكهة لعدم استعمال الطيب في العطر والتطيب والصغو الميل وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج الناقص يقال خداج للصلوة التي لم تقرأ فيها الفاتحة والسقط الردي والبها الحسن يقال حظي بالاشياء عند الامير حظوة بالضم والكسر وحظة اذا صار ذا شرف وقرب وعكف عليه اي اقبل عليه مواظباً قال الشيخ العارف ربما ذهل الاحوال التكلف

اقول العارف قد يستغرق فيما يسنح له من جانب القدس

بحيث يغفل عن كل شيء حتى نفسه فاخلّ لهذا السبب ببعض التكاليف الشرعية فلا يأثم بذلك اذ هو في حكم من لا يكلف اذ التكليف يكون لمن يعقل التكليف ومع ذلك يكون في حال يعقل التكليف لانه وان كان عاقلاً للتكليف لكن اذا لم يكن على حال كونه عاقلاً له لا يكون مكلفاً كالنائم والغافل عما يكلف به وايضاً التكليف في الحقيقة يكون لمن له قصد وتعمد في شيء وان لم يعقل التكليف كالصبي والسكران ولذلك اوجب فعلهما الضمان والغرامة والى هذا اشار بقوله ولم يحرج بخطيئته اي الزم على نفسه شيئاً بتعمده وقصده واما من غفل عن كل شيء من التكليف والتعمد وغيرهما فكيف يكلف بالتكاليف الذهول الاشتغال والاحراج الاكتساب يقال خطي خطأ وخطيئة اي تعمد في الفصل الحادي عشر قال العارف ٣٧ اشارة جل جناب الحق لا يحوله حلول اقول جناب الحق سبحانه وتعالى اجل واعظم من ان يصل اليه كل احد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد واشار الشيخ بهذا الى ما قال بعض اولياء الله من اهل الطريقة ان القطب لا يكون الا واحداً فاذا ارتحل قام مقامه آخر من نظيره ووقوع ما يشتمل عليه فصول هذا الفن وصعوبته اذا اسمع المغفل شيئاً منه ضحك منه لكن يحصل للمحصل عبرة وتنبه لذلك ممن سمعه فيقصد ويفرغه وذلك يوجب اتهام نفسه بانها لا تناسب هذا الفن فلعلها لا تناسبه فلا يتيسر له ذلك اذ لا يتيسر لاحد الا ما خلق له كما قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له الشرعة من المشرع وهو مورد الشاربة والضحكة

عن تنبه ح

القبض والنفح

ما يتحكك عنه والاشمئزاز القبض في النفور ولنختم شرح
هذا النمط ببعض مصطلحات اهل التصوف فنقول الخاطر
عندهم هو ما يرد على النفس من السوانح الداعية الى امر
من الامور العالية او السافلة والرجاء هو ابتهاج النفس
بامكان حصول ما لا ابتهاج المستقبل والشكر هو ملاحظة النفس
للالاء ممن انعم عليها من اعطاء نفع او دفع مضرة من كمالات
النفس او البدن ونحو ذلك الالاء المعنوية لاجتناب النوع
بذلك والتوكل هو دوام ملاحظة حسن القضا والقدر
في جميع الحوادث مع قطع النظر عن الاسباب الطبيعية والرضا
هو حلو لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء
ولا حزن على فوات شيء والبسط هو كون النفس على نحو من
على نشاط وضرب الحمد والقبض هو حزن للنفس يكاد يبطل
دواعيها فنامي عنه وهو اما لكلال القوى الجرمانية او القنوط
او لا الهام او منام مخوف لم يبق الا كلي غيبته ولكن تبقى اثره
فيتحير الشخص في سببه وقد يكون الشهادة النفس بتلك وغير
ذلك واللوائح من خلسات نورية لا يدوم نظرا فتنطوي بشرعة
كالبروق الخاطفات والجمع هو اقبال النفس الى جناب العالي
دون التفات الى الكثرة البدنية والتفرقة هي كون النفس
منصرفة في القوى البدنية المختلفة والحضور هو سكون
النفس في عالم القدس بحيث تغيب عن الحواس في بال النسبة
الى الحواس غيبة اذ الحضور في احد الجانبين غيبة عن الاخر

والسكر

ضا

والسكر هو سانح قدسي للنفس يؤدي الى ابطال نظام الحركات
والصحو هو الرجوع عن هذه الحالة والهيبة حالة ترد على
النفس الناطقة عند ملاحظة مراتب المبادي فيستحقر نفسها
للقرب والانتساب الى الحق وان كان بنسبة بعيدة والانس
حالة للنفس تقتضي ابتهاجا بالفيضان الانوار الملائمة فتصير
مطمئنة النسبة الى المبادي والتوحيد هو افراد النفس
عن علائق الاجرام بحسب الامكان على وجه ينطوي ملاحظة
ما سوى الحق والمكاشفة هي علم النفس بامر جزئي ماضيا او اتيا
بفكر او حدس او سانح غيبي والفنا هو سقوط ملاحظة النفس
لذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ما يلتذ به والمحو هو سقوط
شعورها عما سوى المحبوب وعن الفنا ايضا فهذه عشرون
كلمة من مصطلحاتهم والصوفي هو الذي اجتمع فيه هذه الملكات
النفسية المنشط العائد اسناد الايات الغريبة واسباب
العلامات العجيبة من المعجزات الصادرة من الانبياء والكرامات
الواقعة من الاولياء والسحر الصادر من السحرة ومن اسرار من
اطلع عليها يعد عادة فوقا او عطاء حصل للاولياء ان
العارف قد يمسك عن القوت مدة اشارة اذا لعلك ان العارف
عله المستبهج اولى اذا سمعت ان عارفا امسك عن القوت المنقوص
بالارتياض مدة طويلة فارفق وتمهل بالتصديق فان في الطبيعة
اسبابا لذلك ان اعتبرتها وقفت عليها وسنجد اليها بعد ذلك
سبيلا والمرزوق المقهور ابتهاج اعف عفوا تاما بنسبة للان

نس

العوى الى قوله المحموم اقول قد نبّه الشيخ على سبب ذلك مطلقا
ثم ذكره في العارف خاصة وذكر من الاول سببين بدنيا موجودا في
المريض ونفسانيا موجودا في الآتي وذلك ان القوى الطبيعية
مهما كفّت عن تحريك المواد المحمودة بسبب اشتغالها بهضم المواد
الردية كما في الامراض الحادة بقيت المواد المحمودة التي هي مداد
سلامة البدن محفوظة على حالها فلا تحتاج الى البدل فلا تقع
الحاجة الى الغذاء اذ الاحتياج اليه انما يكون لتحصيل بدل ما يتحلل
من المواد المحمودة فربما انقطع الغذاء عن صاحب المواد الرديّة
مدة مديدة لو انقطع مثل ذلك الانقطاع في غير حالته التي اغنته
عن الغذاء تلك المدة او عشر تلك المدة هلك ومع ذلك محفوظ
المحموم نفسه النفس قد بان لك الى قوله كان من انبه اقول
هذا هو السبب النفساني وقد سبق في النمط الثالث ان كل
واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه
او لا غفلة تنبسط هيئات نفسانية الى قوى بدنية على وجه حركته
كما تنبعث من القوى البدنية هيئات الى النفس على وجه كلي وكيف
لا تنبسط وانت عالم بان الواحد منا اذا استشعر بالخوف يعرض
له سقوط الشهوة من الطعام وفساد الهضم والعجز عن الافعال
الطبيعية التي كانت مطاوعة له حتى يكاد ان لا يقدر على المشي
ولا يتمكن من الحركة فعلم من هذا التنبيه ان في الطبيعة
اسبابا للامساك عن القوت مدة غير معتادة اشارة اذا اصابت
الى قوله في حال المرض اقول قد اشار الى ان السبب المخصوص

بالعارف

بالعارف هو ان النفس المطمئنة لما اصابت القوى البدنية
وطوعتها بحسب الحديث الذي مهما التي توجد الناس والصحيح
الى تلك القوى فاسد كف تلك القوى عن الحركة والافعال التي
ولا الهام الحديث والحضم والعقد بالمنسوبة الى النفس
الناسية فلم يقع التحلل الا دون ما يقع في حال المرض
فلهذا استغنى العارف المبتهج بجناب الحق من الغذاء
مدة من شهما جال عليه لم يستكاحد كم اما است عند دون
نظر في بسعي واما ان جعل التحلل والاحتياج الى الغذاء
اعل مما في المرض فسيتبين عليك الان مفصلا ولكن
لا الى قوله لا منت الطبيعة هذا بيان كون التحلل
والاحتياج الى الغذاء فيها اقل مما في المرض وذلك من ثلاثة
اوجه الاول يتعلق بالمواد والثاني بالقوى والثالث بالمجموع
اما الاول فلان المريض يحتاج الى ان يتحلل ما يسببه الحرارة
الغريبة الواردة على المواد المستأ وسوء المزاج وان لم يكن
ذلك التحلل بتصرف الطبيعة واما الثاني فلان في المريض يوجد
ما يضاد القوى البدنية ويضعفها من الاخلاط الردية والكيفيات
الفاسدة فيحتاج الى زيادة المواد المحمودة لتقوية تلك القوى
التي لا تبقى محفوظة الا عند تعادل الاركان وذلك المضاد مفقود عن
حال الاعتدال لا يحوز في العارف فالمريض من انحطاط
المواد المحمودة بسبب اشتغال الطبيعة عنها وزيادة امر في
وهما مما ذكره في المرض من موجبي الاحتياج الى الغذاء واما الثالث

وهو السكون الذي يلازم حالة الانحلال بسبب ترك القوى
البدنية افاعيلها في تلك الحالة والسكون الذي يعين القوى
في حفظ المواد عن التحلل اذا كانت البدنية اقوى التحللات
فالعارف اولى بالحفاظ قوته من المريض فليس ما يحكى لك
من امساك القوت مدة غير معتادة مضادا لمذهب الطبيعة
الفصل الثاني في ان العارف يتمكن من الافعال الشاقة اشارة
اذا بلغك الى قوله مذاهب الطبيعة اقول اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا كحمل ثقل عظيم او قلعه او تحريك جسم ثقيل او حركة
سريعة تخرج عن الطبيعة عند طاقة المحتمل الا سيما لا تكاد
فانك تجد له سببا من مذاهب الطبيعة كما سيجيء في السنة تنبيه
قد يكون للانسان الى قوله المطلوب اقول بيّن الشيخ في هذا
التنبيه سبب التمكن من الاعمال الشاقة مطلقا ثم في العارف خاصة
اما الاول فاعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني
فالعوارض الموجبة لانقباض الروح وحركته الى الداخل كالخوف
والحزن يقتضي انحطاط القوى والمقتضية لانبساطه وحركته
الى الخارج توجب انتعاشها كالغضب والمزاحمة عند شدة ما
يعرض عند اشتعال الروح حمية والسكر المعتدل اذ المفرط
تسكن حرارة الروح وتضربا لارواح الدماغية عليه لا يرد
ويزيل العقل والفرح المطرب اذ فيه تنبسط الروح انبساطا
معتدلا لا المفرط لانه يوجب انتشار الروح واذا عرفت ذلك
فاعلم ان للانسان اذا كان على اعتداله من احواله الموجبة
لزيادة

لزيادة التمكن ونقصانه حدا معينا من القوة ثم قد يعرض لنفسه
هيئة مما ذكرنا فتنحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر
ما كان قادرا عليه وقد يعرض لها حالة كما ذكرنا فتضاعف قوته
حتى يستقل بذلك التضاعف لنفسه ما تكلفه المنة القوة والانبساط
الانبساط وكذا الشى عاشقا والمنافسه طلب الغلبة عند طلبه
المرغوب عنه والانتشاء والسكر قال على عجب لو عنت
لا قوله الوجه اقول اذا عرفت اسباب زيادة القوة في الطبيعة
فتعرف ان في العارف تكون تلك الاسباب اقوى واشد
اذ فرحه ببهجة الحق اقوى من فرح غيره وطلب غلبته على غالب
الحق اشد من طلب غيره وله مع ذلك مدد من الحق فايض الحيوان
مبدأ القوى واصل الوجه فجاز ان يقوى في حاله من احواله الا
لهيئة على فعل لا يتمكن عليه كثير من الناس كما قال شيخ العارفين كرم
الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعتها
بقوة ربانية فقد اعرض في الهزة النشاط واو لا اعطت
من الابلاء وهو الاعطاء والعزة طلب الغلبة الفصل الثالث
في سبب الاخبار عن الغيب اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث
الى قوله معلوم قد اول اقول اذا سمعت ان عارفا اصاب في الاخبار
عن الغيب متقدما على وقوعه اما ببشرى او بنذير فلا تستبعد
ذلك فان لذلك في الطبيعة اسبابا ومع خاصية بالنسبة للعارف اشرف
من المذكورين وسبق شرحها الشيخ في ستة عشر مسئلة الاولى
في الاشارة الى البرهان اشارة التجربة والقياس الى قوله متسابقات

اقول هذا هو الشكل الاول وتقريره ان يقال الا
نسان قد يطلع على الغيب في النوم وكل ما كان كذلك فقد يطلع
في اليقظة اذ لا مانع من ذلك الا ما يمكن زواله كما سيجي ذكره
ينتج ان الانسان قد يطلع على الغيب في اليقظة اما الصغرى
فدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فيدل عليها التسامع والتعارف
اي التجربة تحصل بامرين التسامع وهو ان نسمع ان الغير قد اطلع
على الغيب حالة النوم اما عينا او تاويلا والتعارف وهو حصول
ذلك للناظر بنفسه وكلاهما ثابتان اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه ليس احد من الناس الا وقد جرت له في نفسه تجارب
الهمته التصديق بذلك الا ان يكون الشخص فاسد المزاج ضعيف
القوى المتخيلة والمذكرة اذ النفس لما اشتغلت باصلاح المزاج
الفاسد فلا يتمكن من التوجه الى العالم العقلي فيتسلط سلطان
الوهم فيحاكي بما لا حقيقة له واذا كانت المتخيلة والمذكرة ضعيفة
فاضطرب تخيل احوال النوم اذ المحاكي للصور العقلية انما يكون المتخيلة
والحافظ المذكرة واما القياس فسيتضح لك في الشهاب المسكلة
الدائمة ان الجزئيات الصادرة منقوشة في العالم العلوي كسبه
قد علمت مما سلف لا تواله العنصري اقول هذا الشكل مبني
على حقية مقدم القياس الموعود والقياس هو ان نقول
اذا انتقشت صور الغيب قبل وقوعها في العقول والنفوس
فقد ينتقش بعضها في انفسنا حالة النوم حالة النوم والمقدم
حق كانتقش في هذا الشكل وكذا الملازمة كما سيجي اما المقدم فلانه

اذ

اذ قد علم مما سلف ان الجزئيات منقوشة في المفارقات على وجه
كلي وعلم ايضا ان الاجرام السماوية لها نفوس منطبعة في موادها
ذوات ادراكات جزئية وارادات معينة تصدر عنها كل جزئي
وان الحركات الجزئية السماوية المستلزمة للجزئيات الحادثة
في هذا العالم تصدر عن تلك الارادات وعرفت ان العلم بالعلة
او الملزوم لا ينفك عن العلم بالمعلول او اللازم فتكون الجزئيات
الواقعة في العالم العنصري قبل وقوعها معلومة لتلك النفوس
على وجه جزئي وللعقول على وجه كلي وهذا مذهب المشائين
قال ثم ان كان ما نلوح لا مواله النقشان معا اقول
ما مر هو مذهب المشائين المقتصرين على الحكمة البحثية الصرفة
واما عند الراسخين في الحكمة الكشفية فلها مع تلك النفوس نفوس
ناطقة غير حالة في اجرامها مدركة للجزئيات بالواسطة وللكليات
بذاتها كنفوسنا الناطقة فقال الشيخ ان كان هذا حقا فللا
جسام السماوية زيادة معنى فيما سبق ذكره من انتقاش الجزئيات
الواقعة في المبادي العالم العلوي وهي حصول النتائج واللوازم
من الرائين لا يحسد بكونه مدركا للجزئيات والكليات شيئا
واحدا فيعاون كل من الرائين الاخر في ذلك الحصول بخلاف
ما ذهب اليه المشاؤون من تعدد المدرك ويحكم مما ذكرنا
ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم
النفساني الذي هو عالم النفس المادية نقشا على هيئة جزئية وهي
شاعرة بوقت الحدوث معينا وهذا اشارة الى مذهب للساس

الحس المشترك هو عبارة عن لوح النقش الذي اذا تمكن في ذلك
اللوح صار النقش في حكم المشاهد ما دام من شأنه ولذلك
الارتسام سبب لا محالة اما من خارج او من داخل والاول على
ثلاثة اقسام احدها ان يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة
القطرة النازلة عند مشاهدتها في مكانها الاول والثاني ان يبقى
مع بقاء السبب كبقاء صورتها المتصلة لامكانها الثاني والثالث
ان يبقى مع زوال السبب كبقائها مشاهدة في مكانها الاول عند
مشاهدتها في مكانها الثاني فاذا شوهدت في تلك الحالة قطرة
اخرى في المكان الاول شوهد خط مستقيم وكذلك في
الشعلة الدوارة هذا اذا كان السبب من الخارج اما
الذي من الداخل فعند سياق النفس الى الاشارة الالهية ولذلك
لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده وقال ان امكن هو له
ما يفعل فاعل وليحصر وذكر منصوبا بالطرمة كما نقل حصول
المحلي المسئلة السادسة ان المشاهد قد يكون من سبب داخلي قال
اشارة قد يشاهد قوم لا وجود لها في الخارج اقول قد يشاهد قوم
من المبرسمين من المرضى والممرورين وهم الذين غلبت على
مزاجهم الاصلي مرة السوداء صورا يعتقد في الاحيا صورا
محسوسة حاضرة وربما يخافون منها ويصيحون وهي ليست
منفية اذ النفي المحض لا يشاهد وليست من الموجودات الخارجية
والا لرآها سليم الحس في توجيه انهم اذا غمضوا اعينهم شاهدوا ونبا
وقد بينا ان المشاهدة هي حصول صورة المشاهد في الحس المشترك

وان لم يكن سببها اذ ليس ذلك هناك سبب خارجي فهو من داخلي
وهو القوة المتخيلة وهي قوة متصرفة في خزانة الخيال تركيبا
وتفصيلا او من سبب مؤثر في المتخيلة كالنفس الناطقة التي تأخذ
الصور ومعانيها بواسطة المتخيلة الفاعلة لتأثيرها الى الحس المشترك والنفس
الناطقة ابدا او بتوسط السر الى المتخيل او الوهم من قوى الباطنة
فالحس المشترك قد ينتقش من الصور الحاصلة في معدن التخيل
والوهم كما ان تلك الصور ينتقش فيهما من الحس المشترك وهذا
شبيه بتعاكس الصور في المرايا المتقابلة المسئلة السابعة في المانع
عن عمل المتخيلة في الحس المشترك ثم اعلم ان الصادر المحاولة
محسوسة مشاهدة اقول هذا النقش مع كونه قد علمت انه
يجوز ان يكون هو انتقال من معدنه وهو ان يقال لو انعكست
الصور من معدن التخيل والوهم الى الحس المشترك لوجب
ذلك في كل وقت وفي كل حال ونحو تقريره ان يقال لولا الصارف المانع
من هذا الانتقاش لوجب ان يدوم بدوام الراسم والمرتسم ولكن
لما كان هناك مانع الغافل عن العقول وهو المانع الحسي الخارج
وما يمنع الفاعل عن الفعل وهو الداخلي اما الاول فلان الاحساس
بالخارج حيث يشغل الحس المشترك بسبب ما يرسم فيه عن قبول
من الصور التي تسقط عن المتخيلة فلتلك احساس الحس المشترك الاحساس ٤
عن الخيال سلبا لما عرفت في المقدمة الاولى ان القوى متنازعة
متجاذبة واما الداخلي فهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات
فان كل واحد منهما يضبط المتخيلة عن العمل في الحس المشترك مصورا

في التخيل مستحضرا ما له بما هو من الامور المعقولة والموهومة فيستعمل
التخيل بالانقياد له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش
فيه لاجل كون التخيل ضعيفة لانها تابعة كما مر في البساط الثالث ان القوة
التي لها التركيب والتفصيل اذا استعملها العقل تسمى مفكرة وان
استعملها الوهم تسمى متخيلة وحيث مر في المقدمة الاولى ان اشتغال
النفس ببعض القوى يشغلها عن البعض وبذلك اندفع اعتراض
الامام ان الصغير ان امكن ان تقبل الصور الكبيرة من غير
تشويش امكن ان تقبل الحس المشترك الصغير من الصورة
وان لم تكن استحال ان تكون الجزء الصغير من الدماغ محلا
للاشباح العظيمة واعلم ذلك ما قد يحصل لاحد الشاغلين بسكون
بسبب من الاسباب كما سيجيء من شاغل واحد عند ما يخف عن الضبط
فتسلط التخيل على الحس المشترك و [illegible] ومن المثل من عن [illegible]
امر من غلب سلب والاعمال العقل والاذعان الانقياد المسئلة
الثامنة في بيان حالة زوال الشاغلان معا اما الثاني فالنوم شاغل
للحس لاعمال المباشرة [illegible] فالنوم شاغل للحس الظاهر شغلا
يمنعه عن الادراكات الحسية ومع ذلك يشغل ذات النفس في اصل
الادراكات عن المعقولات بشيء تنجذب النفس معه من
القوى الباطنة والغادية لاجابة الطبيعة وذلك لان الطبيعة
تشتغل حال النوم في الاكثر بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب
الاستراحة عن الحركات المقتضية للاعياء فتحتاج النفس اليها
لشيئين احدهما ان النفس لو لم تحتج اليها بل تشتغل بفعلها

١٢٠

لما يفقدها الطبيعة وقواها ما تشتغل عن تدبير الغذاء اشتغالا
تاما فيختل امر البدن فاقتضت الحكمة الالهية ان تكون للنفس
حالة اشتغال الطبيعة بهضم الغذاء انجذاب الى معاونة الطبيعة
فيكون ذلك الانجذاب شاغلا لها عن فعلها والثاني ان النوم
بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حالة تعرض للحيوان بسبب احتياجه
لاند من البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
تكون في المرض مشتغلة طبعا بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فكذا
ههنا واذا زال الشاغلان في النوم صارت المتخيلة متسلطة
ووجدت الحس المشترك معطلا فاظهرت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة
المسئلة التاسعة في بيان حالة زوال شاغل واحد اما الثاني فاذا
استولى المرة الصفراء [illegible] المرض اذا استولى على عضو
رئيسي كالقلب والدماغ والكبد انجذبت النفس الى اصلاح
ذلك العضو ودفع ذلك المرض انجذابا قويا وذلك الانجذاب
يشغلها عن ضبط القوى المتخيلة واستخدامها فتستولي
على فعل نفسها من تشبيح الصور وتلويحها فيحيى وحدثت للحس المشترك
معطلا لو حيث عند التشويش والاغفال ولذلك فلا تستكن [illegible]
الاشخاص الا لابد حالة الخوف منها من هذا القبيل فان خوف وجودها
اذا استولى على النفس تشوشت النفس وتكف عن ضبط المتخيلة
واستخدامها في المعقولات فتقوى المتخيلة على التشبيح فتلوح
في الحس المشترك الصورة المتخيلة فتشاهد صورة الغول واشباهها
المسئلة العاشرة في بيان استعداد النفس وتمكنها عن ضبط الجانبين

قال تنبيه اذا كانت النفس قوية الجوهر اقول هذا اشارة
الى السبب المؤثر في السبب الباطن وهي ان انفعال النفس عن
المحاذيات المتنازعة بدنية كانت او عقلية بقدر ضعفها وقوتها
وكلما كانت اقوى كانت اقل انفعالا عن المحاذيات وكانت اشد
ضبطا للجانبين جانب البدن وجانب العقل فلا تشغله الانجذاب
الى طرف عن الالتفات الى طرف اخر وكلما كانت اضعف كان الامر
بالعكس وايضا كلما كانت اقوى كان انفعالها عن غيرها اقل وكلما
كان كذلك كان اشتغالها بما يشغلها عن الجانب الاخر اقل فيحصل
منها لذلك الجانب حصة اكثر ولما كانت القوة والضعف من الامور
القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير
متناهية فكلما كانت اشد كان ضبطها للجانبين اقوى ثم انه مع
ذلك ان تضمنت الرياضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اعني
عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
الى تلك الحالة اقوى المسألة الخامسة في كيفية ارتسام الصور
الغيبية في الحس المشترك بسبب النفس قال تنبيه واذا قلت الشواغل
الى قوله سهولة اقول هذا بيان كيفية الاطلاع على الغيب
وتقريره انه اذا قلت الشواغل الحسية فقد يقع ان يحصل للنفس
فرصة تخلص فيها عن اشتغال التخيل الى عالم القدس فيمكن
الاتصال بالعقول والنفوس العلوية فتنتقش فيها نقش من الغيب
على وجه كلي ويلوح ذلك النقش الى التخيل فتصوره التخيل في الحس
المشترك على وجه جزئي وهذا انما يكون في حالة النوم لانه يشغل

الحس

الحس الظاهر او في حالة مرض ما فانه يشغل الحس ويوهن التخيل اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان المرض يفتر الاعضاء وقواها والتخيل قد يوهنه لقوة الحس له
حكم به كانت او جسمية لتحلل الآلة وهي الروح المنصب في وسط
الدماغ واذا اوهن التخيل يسرع الى سكون وفراغ فيتوخى
النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة قوله وقد يوهمه كثرة
الحركة لا تعلق له بظاهر اسباق الكلام وسابقه اذ الكلام في
النوم والمرض ولا ربط له مع احدهما وقد اورد بعض الشارحين
له على طريق المثل هكذا المرض قد يوهن التخيل كما يوهنه الحركة
الكثيرة ولعل له تعلقا الى النوم لان من جملة اسباب النوم تحلل
الروح بكثرة الحركة فيسبق السهو الى ان التخيل قد يعتريه النوم
الفلتات جمع فلتة وهي الفرصة بغتة وسانح من السانحة قال
فاذا طرا على النفس اثر الى قوله الحس المشترك اقول اذا انتقشت
النفس بنقش من ذلك العالم شرع التخيل اليه ويلقاه وذكر لذلك
الامرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح ثم زال
وهنه وكان الوارد امرا غريبا غيبيا انبته التخيل بعموم طرفانه بحركة
اليه لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود
الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها
فانه معاون لها في حركاتها وخاصة في امثال هذه السوانح الغريبة
فاذا اقبلت التخيل وكانت الشواغل زائلة بسبب النوم او للمرض
استنقش منه في الحس المشترك السوانح جمع سانحة وهي الواردة
حينا او البوارح الساعد ومنه المعد منه لا احسن من المعدات

الموعودة لتحصيل القول في الموانع ولا استعداد وكمل ضبط
حاصلها في قياس كما قال ان الانسان قد يشاهد شيئا بسبب غير
خارج اذا زالت الموانع الحسية والنفس اما المتخيلة المصورة
للصور والقوة الخيالية او النفس الناطقة المتوجهة للصور الحقيقية
الغيبية فالانسان اذا زالت الموانع الخارجية فقد يشاهد الصور
الكاذبة عند سكون الفعل النفساني وقد يشاهد الصور الغيبية
عند فتور الحال الحالي لكن يحصل ذلك حالة النوم او المرض
فالانسان قد يشاهد الصور الغيبية لدى النوم او المرض المسألة
السابعة عشر في سبب وقوع ذلك في اليقظة اشارة واذا كانت
النفس قوية [illegible] احوال الانسان اولى اذا ظهر فاما كان يعوزها
لسان الضعف كالغاسل المذكور في اول الفصل واما فكان مبادرة
لا كثرة [illegible] وكل من كان كذلك فقد يطلع على الغيب في اليقظة
وبعو نوه ان النفس الناطقة اذا كانت قوية الجوهر واقية بجوانبها
فقد يتسع لاشتغال هذه الصورة والاعتصام في اليقظة اي الخلاص
عن الشواغل الحسية والمتخيلة فيجذب الى عالم القدس فيشاهد
منه امورا النفس قد كذا اذا كان ضعيفا في الذكر ولا يصير
مشاهده كالالهام الخاطر بالبال كما قال عليه ان روح القدس
نفث في روعي وان كان قويا فاشرقت في الخيال اشراقا قويا ينعكس
الخيال لوح الحس المشترك ويحدث [illegible] ذلك الا ثروى شئ
[illegible] لا سيما والنفس الناطقة مظاهر الخيال في هذه الصورة
غير صار قد لكن النفس [illegible] كما يظاهر في النوم في المرضى والمحرورين

ما النفس فقدم

وهذا

وهذا اولى لان فعل النفس القدسية اقوى واشد من فعل النوم
الناسك وتخيل الصعقة والمرضى والمحرورين واذا فعل التخيل
مثل الفعل صار الامر مشاهدا او ذلك يكون بحسب حال السالك والصعقة
فربما شاهد مثلا كما حكي عن الانبيا عليهم السلام من مشاهدة
صورة الملك وربما سمع كلام هاتف وربما يكون مثال تمام المعنى كاملا
المعطي او كلاما محصل النظم وربما يكون في اجلي احوال الزينة
وفي بعض النسخ في اجلي احوال الزينة ولعله اشارة الى مشاهدة
وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة الخلس جمع الخلسة
كما هو الانتهاز الاغتنام والاشباه [illegible] الصياح المسألة
الثالثة عشر في [illegible] احوال [illegible] المشاهدة
ينبغي ان القوة المتخيلة [illegible] مصالح اخرى اولى
[illegible] احتياج الصورة الناسخة من الغيب
الى الحس ان كان في النوم والى التاويل ان كان في اليقظة
كما هي اعلم ان الحكمة الالهية اقتضت ان يخلق القوة المتخيلة حاكية
لكل ما يليها من الامور كانت في الصور الخيالية والمعاني الوهمية
او المزاجات كما كانت عند غلبة الدم او الصفراء او السوداء
او البلغم الالوان الحمر او الصفر او السود او البيض
وحلقت اصناف [illegible] من الشي الى شبيهه او ضده او بالجملة
الى ما هو من احدهما من الامور المناسبة والمقابلة ولابد لذلك
[illegible] من سبب لا انتقاله الى معين منها من اسباب اخر جزئية
وان لم نعلم تلك الاسباب باعيانها اذ لو لم تكن مجبولة على ذلك لم يكن

اذا علم من الاشارة السالفة مراتب ارتسام الآثار الروحانية
فما كان منها مضبوطاً في الذكر في حالتي النوم واليقظة ضبطاً تاماً
كان الهاماً او وحياً صريحاً او حلماً لا يحتاج الى تأويل وتعبير وان
لم يكن كذلك بل بطل ذلك الاثر وبقيت في الذكر محاكاته وتواليه
احتاج الى احدهما والتأويل والتعبير يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات وذلك لان اعمال المتخيلة لا تنحصر في
مناسبة حقيقية بل تكفيه مناسبة ما طبيعية او وهمية وذلك يختلف بالقياس
الى كل شخص وبالقياس الى شخص واحد في وقتين وبحسب عاداتهم
او موضعين ولذلك اختلف التعبير بحسب الاديان والصناعات
والولايات وغير ذلك اذ كل ذلك يقتضي من الالف والعادة
ما لا يقتضيه الآخر ولما لم يكن انتقالات المتخيلة مضبوطة بنوع
مخصوص تكثر الالتباس ويتشعب وجوه التخليل واحتاجت
الى ضرب من الحدس ولذلك صار تعبير الرؤيا وتأويل الوحي
من الامور العسيرة التي تنفرد بها بعض الناس ومع ذلك
لا يصيبون في تخليلهم دائماً الصراح الخالص محاكياً له متشابهاته
وتوالي جميع الباقي المسئلة السادسة عشر في اسباب احرى
للنطق بالغيب اشارة انه قد يستعين الى حواله عليه بما يشوا
اقول قد علم مما مر ان الحس الظاهر والباطن يتجاذبهما
يمنعان النفس الناطقة عن التوجه الى عالم الغيب فكل سبب
يسكنهما عن فعلهما فهو يفيد تلقي النفس للغيب فاذا كان الوهم
متوجهاً الى غرض معين تخصص قبولها بذلك الغرض مثله
ما يرى

عن توم م | نهم

ما يرى من الترك انهم اذا ارادوا تقدم معرفة شيء في مهمة
التجأوا الى كاهنهم والتجأ الكاهن لذلك الغرض الى عدو سريع
جداً فلا يزال يتعب حتى يكاد ان يزول عقله ثم ينطق بما يتخيله
والمستمعون يحفظون ما ينطق به ليبنوا عليه تدبير امورهم وكذلك
قد يأمر كاهنهم بكثرة الرقص والحركات السريعة والمعجبة
في صوت الاغاني وما يجري مجراها حتى كادت ان يغشى عليها
فيستنطق عنها ما اراد وقد رأيت ذلك كثيراً في بلادنا وقوله
تو ثراء يروى في فزع التجأ وجاء والشد لحثيث العدو
السريع ويلهث يتعب تعالى لهث الكلب اذا اخرج لسانه
من التعب او العطش ويغشى عليه اي يزول عقله تعالى
غشي عليه ويغشى عليه قال ومثل ما يفعل بعض الحوله
فيما هذا اقول ومثل ما يستعان في ذلك بان يشغل
من يستنطق منه بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر لاضطرابه
كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة او مدهش للبصر
لشعاعه كالبلور الصافي المستدير وكما يشغل بتأمل
شيء اسود براق كما يلطخ باطن الابهام بالدهن والسواد
المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقاً وقد يشاكل بالشيء
المضيء كالسراج فانه يوصف بزيادة التحير ومثل ما يشغل باشياء
ترقرق وتلمع كالزجاجة المملوءة ماء صافياً الموضوعة بحيال
الشمس او الشعلة وكذلك البلور والمرآة باشياء تذوب
كالزجاج والباعوث ومثل ما يشغل بالبصر واما التي يتعلق

بالسمع مثل الاصوات الطيبة الدخيمة المتناسبة في الخلاء والثقل
كالضرب بالصفار والجرس وغير ذلك فان جميع ذلك مما يشغل
الحس بنوع من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كان ذلك
التحرك والتحير باحتباس الخيال وبشعوره لا بالطبع لانه لو كان
بالطبع لا بالشعور لما تمكن الخيال من ادراك ما ينبغي عليه من الحس
واذا اصيبت حيرة للحس في الخيال حصل اغتنام فرصة التوجه
الى عالم الغيب وباثر امثال ذلك في طبع من هو اقرب الى الدهش
وقبول الاحاديث البعيدة واحرى كالبله من الصبيان والنسوان
والاكثار والتطويل في الكلام المختلط الغريب الالفاظ والتراكيب
يعين على تلك الحيرة والى ذلك الابهام تلتبس الجن في حضور ما لم
وغير ذلك مما يوجب الدهش والتوهم من التخييرات في الاصوات
وذلك باب الا انه واذا اشتد توكل الوهم واعتماده به فكذلك
الطلب عرض الاتصال المذكور يشعر غيره تارة يكون لمحان الغيب
بنوع من الظن القوي واخرى بخطاب للحق سماعا من هاتف
واخرى مع تراء من شيء للبصر مشافهة وتوجها حتى يشاهد
صورة الغيب الموجب المزعج من الرعش ومن الرعب والزجر في
الاضطراب وتنور ونعود ور الاهتبال لا اغتنام والطباع
والطبع واحد في اسباب اكثار الكلام والمسايس المشي بعاله
للذي مسه الجنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد
على الغير والمكالمة المباشرة والتوجه المسلط السابقة عشر
في تحديد اسباب ملائم لاحوال بعضه اعلم ان هذه الاسباب التي
تعله

علة اسبابها اقول ذا الى ملائم الاسباب التي ذكرناها
لهذه الغرائب والعجائب من المشاهدات والمغيبات ليست بمجرد
امور عقلية فقط وان كان ذلك مفيد الوجد بل طريقها انما كان
التجربة بانها لما تحققت طلبت اسبابها قال ومن السعادات المتفقة
لاهله اعظم المواهب اقول من السعادات لطالب الحق ان يعرض
له ملائم من احوال او يشاهدها في غيره من انا حتى يحصل التجربة
في اتباع امر بحيث له امكان في الوجود ويصير له ذلك محدودا اعيانا
الى طلب سببه فاذا احصل له ذلك اطمانت نفسه الى وجود تلك
الاسباب بوضع الوهم ما لم تعارضه العقل مما يتوصل بمثل العقل
من التوجه الى هذه المطالب سيما عن مجاذب وموانع ويامن بها
من وجود الاشباح الهائلة توهما حالة للخوف التي عافيها على النفس
وذلك من اعظم الفوائد واعلى المواهب تعاليه تاثير بانه اذا
كان طلبه فوق شوق توجيه الوارد من وملائم استعمال حسنة
للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى قال
ثم اني لو اقتصصت الى هذه التفاصيل اقول قال الشيخ
لو حكيت جزئيات في هذا الباب مما شاهدناه وحكاه لنا من صدقناه
لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق
التفصيل وهذا اخر الكلام في كيفية الاخبار عن الغيب
وطرق الحصول نقول ما يدركه النفس اما ان يكون لاتصالها
بعالم الغيب اولا والاول ان كان حالة النوم فاما ان لا يتصرف
فيه المتخيلة وهو من الرؤيا الغنية عن التعبير او يتصرف

فان كان تصورها مثلا فهو المحتاج الى التعبير والا فهو من قبيل
اضغاث الاحلام وان كان حالة التعطل فاما ان تكون النفس
واقفة بالحواس المتحادية او لا فان كان الاول فمنه ما هو وحي
صريح لا يفتقر الى تاويل ومنه ما يفتقر وقد يكون شبيها بالمنامات
التي هي اضغاث احلام وان لم تكن النفس قوية فلا تستغني
عن الحس وتحتوي الخيال كما سبق وان لم تكن اقوى الا بعد
الاتصال بعالم الغيب فهذا ان كان حالة النوم فهو اضغاث
احلام بالحقيقة وقد تكون له اسباب ثلاثة اشتغال الصورة الحاصلة
في الخيال المدركة حالة التعطل في الحس المشترك مشاهدا اياه بعينها
ان لم تتصرف المتخيلة فيها او ما يناسبه ان تصرفت والفكر المكرر
صورة اشتغلت تلك الصورة عند النوم فيها الى الخيال ثم الى الحس
المشترك وتغير مزاج الروح الحامل للقوى المتخيلة اذا اراد التوجه
بعين اشكالا اخرى الى بيان الصفر لغلبة الصفراء والحمر لغلبة
الحرارة والبيض لغلبة البرودة والسود والامور الهائلة
لغلبة السوداء وان كان حالة التعطل فاما ان كان في المرض او الصحة
والثاني سمي امورا شيطانية كاذبة وما يرى من الغول والجن
والشياطين الفصل الرابع في سبب خوارق العادات
وفيه مسائل الاولى في المنع من الاستنكار بحسبه ولعلك قد
تبلغك عن العارفين اخبار نقصها عليك اقول قد تواتر عن
العارفين اخبار من خوارق العادات فيجب ان لا تتلقى ذلك
بالتكذيب فان لامثال ذلك اسبابا في مذاهب الطبيعة كما حكي بعد
واما

واما حالة تكاد تاتي بقلب العادة ولم نقل تاتي بقلب العادة
لان تلك الافعال ليست عند من يقف على اسبابها خارقة العادة
بل انما هي كذلك عند من لا يعرف تلك الاسباب والمؤثرات على وزن
الطوفان وما هو موت يقع في البهائم المسلة الثانية في بيان
سبب ذلك بوجه من التفصيل بذكره بوجه اليس قد بان لك
الى قوله حوفا من عنوها اقول هذا البيان مبني على مقدمات قد
ذكر بعضها من قبل فلهذا احال تذكرة وبعضها يذكر الان وسماه
تنبيها واما التذكرة فشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست
حالة في البدن بل قائمة بذاتها وتعلقها بالبدن انما هو تعلق
التدبير والتصرف والثاني ان تمكن هيئة الاعتقادات النفسانية
وما يتبع الاعتقاد كالظنون والاوهام والفرح والغم والخوف
قد تتادى من النفس الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر ومما يؤكد
ذلك ان يتوهم الماشي على جذع قد نزل ورجله فيسقط اذا كان
الجذع معرف فضا ولا تزلقه اذا كان على الارض وكذلك الوهم قد
تغير المزاج بانبساط الروح وانقباضها اما على التدريج كما ياخذ
البدن الصحيح بالتوهم في المرض او بايجاد البدن المريض نسبية
في الصحة او دفعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وسقوط الحركة عند
هجوم الخوف ونحو ذلك واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا
انه ليس ببعيد ان تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها
عن بدنها الى اجسام اخر ليس لها مقويا كانها نفس مدبرة للعالم
وكما يؤثر في بدنها بالواسطة كيفية مزاجية مباينة الذات كما هو ثو

ابتداء اجسام العالم بكيفيات من المبادى لما ذكر في الفصل المتقدم

في خوارق العادات اخر مبادى تلك الخوارق من هذه الكيفيات

من ح

وخصوصا في جسم صار اولى بقبول ذلك الاثر لمناسبة تحصل

ذلك الجسم مع بدن ذلك البعض من النفوس من المزاج والقرب

وغير ذلك عوائد لا سيما وقد علمت انه ليس كل منتحل يسير كل محك

بحاية جواب سؤاله وهو ان يقال كيف يصدر عن النفس

ما لا يوجد منها اذ النفس لا تؤثر في شى الا بما فيه فاجاب بانك

قد علمت انه ليس كل مسخن بحارّ كالشعاع فانه مسخن مع انه ليس بحارّ

وليس كل مبرّد ببارد فان السقمونيا تبرّد مع انه ليس ببارد

فلا تستبعد ان يكون لبعض النفوس قوة حتى تفعل في

اجرام غير بدنها كما تفعل في بدنها وتتعلق بالبدن عن بدنها

غير مؤثرة في مواضها بالشوقها في جوهر بدنها لا سيما اذا قويت ملكتها

بالرياضة حتى يقهر قواها البدنية عن بدنها فيظهر سهوه

او غضبا او خوفا من بدن غيرها وبالجملة يكون تلك النفس

قريبة من النفوس الفلكية المدبرة في عالم الكون والفساد

باحداث الاسباب واعدامها والا خوارق من التوهم الموضع

ويحدث بحذا اى حدوث لعال بحذب السكن اذا

حدث له المسئلة الثالثة في سبب حصول تلك القوة لبعض

النفوس اشارة مثل القوة ربما كانت للاعوان الابرار ؛؛

اقول لما كانت النفوس البشرية عند الشيخ متحدة بالنوع

اراد ان يبين سبب اختصاص بعضها بتلك القوة دون البعض

فقال مثل هذه القوة يكون بحسب المزاج الاصلى لاجل ان ذلك المزاج

يفيد لبدنه هيئة نفسانية مناسبة لكمال المعانى تصير لتلك الهيئة

مستحصا تلك النفس حتى تصير تلك النفس معها نفسا معينة

وقد يكون لمزاج طار على المزاج الاصلى وقد يحصل بضرب

من الكسب من تجريد النفس عن العلائق البدنية وتصفيتها

بالرياضة فانه اذا اشتد الزكاء والصفا تصير النفس كالمجرد في

القوة والتأثير كما يكون لاولياء الله الابرار وعباده الاخيار

ووجه الحصر ان سبب اختصاص النفس بتلك القوة اما ان يكون

غير مستحصها او غيره وهو اما بكسب او لا المسئلة الرابعة الفرق

بين النبى والولى والساحر اشارة فالذى يقع له هذا او لا

ذكيا اقول ان الذين حصلت لهم مثل القوة بحسب المزاج الا

صالح بثلثة النبى والولى والساحر لانه ان كان خيرا رشيدا مزكيا

لنفسه بالطاعة والخير فهو النبى ان ادعى النبوة واظهر المعجزة

ملخ صح

بالتحدى والا فهو الولى والتزكية لنفسه تزيد القوة بحسب

مقتضى جبلته فيبلغ اقصى الغاية وان كان شريرا يستعملها في الشر

فهو الساحر الخبيث في غلوّه في الشر والخبث قد يكسر قوة نفسه

حتى ينحط من درجتها علاً بالحق فانه درجة الازكيا من الانبيا

والاوليا الغلوا والغلو التجاوز عن الحد والقدر المسئلة

الخامسة فيما يوكد وجود القسم الثانى اشارة الاصابة بالعين

لا يبعد درجة اعتبار اقول الذى يوكد العول بوجود النفوس

الشريرة التى لها تلك القوة الاصابة بالعين فان مبدأها

مثلا نفسانية تحيية تؤثر بخاصيتها في تلك المتخيل فيه بهلاك النفس
المقرب من نفس الساحر للحسد ولا يستبعد امثال هذا التاثير
الا من يشترط ان يكون المؤثر في الاجسام اما ملاقيا كما في احراق
النار بالمماسة او مرسلا جزء كتبريد الماء الهواء بارسال جزء اليه
حتى زعم ان في اصابة العين يخرج من قلب العائن بخار يتصل
بالمعين وفي جذب المغناطيس للحديد انه يخرج منه خيوط
لطيفة تتصل بالحديد فيجذبه او منفعلا كما في الواسطة
كما في تسخين النار بواسطة ما جاورها من الهواء ومن تامل
ما افدناه من الاصول من تاثير الاوهام والنفوس في نفسها
لحالات وحدوث الانفعالات اسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار والنهكة النقصان من المرض وما اشبهه
ومن يتعرض الى من توجه الملك الساوية في حصر
اسباب الغرائب العجائب ان الامور الغريبة الى
هو على القسم الثالث اولى اراد ان يبين اسباب الغرائب
التي تحدث في عالم الكون فذكر انها ثلثة الاول القوى النفسانية
التي هي مبدؤها والثاني خواص الاجسام العنصرية او هو الها
التركيبية مثل جذب المغناطيس للحديد بخاصيته واحداث
الحجر التركي الثلوج والامطار ومثل التركيبات المناسبة
المفضية للحركات العجيبة كجر الاثقال واصعاد المياه والصور
الرقاصة والزمارة والادوات الدائرة والثالث قوى
منسوبة الى السماويات تحدث بين اجسام سماوية وبين امزجة

اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية من الصور والاشكال
المختلفة المناسبة لمطلوب مطلوب كما هو المشهور عند اصحاب
الطلسمات او تحدث بين الاجسام السماوية وبين قوى نفوس ارضية
بخصوص تاثيرها بتلك القوى بسبب احوال فعلية كما يفعل اصحاب
السيمية من الرياضات والتجريدات في الحركات والنقوش الكلمات
وانفعالية كما يفعل اصحاب العزائم من تعذيب الحيوانات بالقيد
والضرب والتجويع ونحو ذلك مما يناسب غرضهم عن مناسبة
تستتبع صنف القوى سماوية والسحر من قبيل القسم الاول
بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني
وكذلك علم الحيل الهندسية والطلسمات من قبيل الثالث وكذلك
التعزيم ووجه الحصر ان المؤثر اما ان يكون النفس الانسانية
اولا والثاني اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا والاول
اما عنصري وهو ان كان بخاصيته فقط فهو النيرنج وان كان
لاجل ساخر فهو الحيل الرياضية وان كان لاجتماعها فهو جر الاثقال
والالات الرقاصة والزمارة ونحوها او فلكي وهو ان كان
بمجرد خواصها فهو دعوة الكواكب وان كان مركبا منها ومن قوى
عنصرية فهو الطلسمات او من نفوس ارضية وهو السيميا وان
لم يكن جسما ولا جسمانيا فهو علم العزائم الفصل الخامس
في التصحيح والخاتمة قال النصيحة اياك ان تكون ممن يتمسك في الحول على غرائب
اولى نصيح الشيخ بالتقوى عن ان ينضل في تطلبنا العدم
على العامة بان تنكر كل شيء من المعجزات والكرامات كما يفعل المتفلسفة

الذين يظنون انه انكار ما لا يحيطون به علما هو الحكمة والفلسفة
بل يجب ان نعلم ان التميز عن العامة بانكار الكرامات وعموها
من الغرائب هو محل ضعفاء العقول الذين لم يمارسوا العلوم
الحقيقية ولم يطلعوا على اسرار الطبائع اذ ليس الجهل والحمق
في تكذيب ما لم يقم عليه حجة اقل من التصديق بما لم يقم عليه بينة
ود لعل فعليك ان لا تبادر الى الانكار اذا سمعت ما يعجبك
بل تعتصم بحبل التوقف والتامل وان ازعجك استنكار ما يوعد
سمعك ما لم يدل دليل على استحالته فالصواب لك ان تخلي امثال
ذلك الى بقعة الامكان ما لم تطرده طارد البرهان في عالم
الطبيعيات والقوى العالية والسافلة امتزاجات عجيبة
للغرائب والعجائب والنبوي والانسان التصدي في الطيش
الخفة والخروج ضد الوقر ويريد به ههنا الحمق في التسرع لكل
البهيمة للسوم والذود الطرد قال رحمه الله ووصيتي الى
حوله وكيلا اقول ذكر الشيخ انه محض في هذا الكتاب زبدة
الحق يعني انه محضه عن زبدة وجعله لقمة مهياة للشاغلين
به ثم اوصى بصيانة هذا الكتاب عن من لم يثبته وعن المعاندين
لضد الحق وهم الجاهلون وعمن كان ليس له استعداد لتحصيل
الحقائق وكان ميله الى العوام وعمن كان من مقلدة هذه الفرق
الثلاث وتوابعهم وذلك لان الناس بحسب اعتقادهم خمس
فرق لان الانسان اما ان يكون معتقدا للحق اولا والاول
اما ان ينظر اليه بعين الرضا وطيب النفس اولا والاول

هو الطالب للحق المستحق للحكمة والثاني هو المتذلل وان لم يكن معتقدا
فاما ان يعتقد ضد الحق اولا والاول هو الجاهل والثاني
اما ان لا يقلد لاحد من الفريقين الاخيرين اولا والاول
هو البليد والثاني من مقلدتهم ثم اوصى الشيخ بالصيانة
عن هذه الفرق الاربع وبالافادة للفرقة الاولى اذ المنع
عن المستوجبين قبيح كما قيل الجاهلين ومن منح الجهال علما اضاعه
ومن منع المستوجبين فقد ظلم فقال او وجدت من تثق
بنقاء سرائره يعني صفا عقله النظري واستقامة
سيرته اي استقامة عقله العملي وتثق بتوقفه وتاملد عما
يتسرع اليه الوسواس وسلمه للحق بالرغبة وطيب النفس
فاتم عنده باستجماعه لهذه الشرائط ما يطلب من هذا العلم
على سبيل الاحتياط والتدريج وانت تستفرس حاله مما
اعطيته سابقا لما تعطيه لاحقا وعاهده بالله بالدليل تضعه
فان اضعت هذا العلم فالله بيني وبينك وهو الطعام
ما يختار للضيف والتبذل الاهانة والوقادة المستعملة
بالشرع والادبة التجربة وصفاته ميله والغاغة المختلط
من الناس والملحد من عوام الحق اذ اعدل في الحج
فالحجة وهي ذباب صغير يسقط على وجه الغنم والحمير واعينها
ووثق يثق بالكسر فيهما والشر من القلب ويتسرع
يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منه الوسواس
والاستغراب طلب الفراسة بقال استقراء اعطيته على